

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Miguel-Antonio IBÁÑEZ RAMOS O.S.B.

**EL AYUNO EN EL NUEVO TESTAMENTO, A LA LUZ
DE LA TRADICIÓN VETEROTESTAMENTARIA Y
LOS APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2002

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 18 mensis octobris anni 2001

Dr. Gundisalvus ARANDA

Dr. Vicentius BALAGUER

Coram tribunali, die 29 mensis septembris anni 2000, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLI, n. 1

PRESENTACIÓN

Queremos presentar en este *excerptum* lo que a nuestro juicio constituye el núcleo esencial de la investigación que tuvo por objeto la tesis doctoral titulada «*El ayuno en el Nuevo Testamento, a la luz de la tradición veterotestamentaria y de los apócrifos del Antiguo Testamento*». La finalidad de nuestro trabajo es hacer una aproximación lo más completa posible al concepto de ayuno, y a su sentido específico y original en el Nuevo Testamento, a la luz del Antiguo Testamento y de la aportación de la literatura apócrifa del Antiguo Testamento, especialmente de la apocalíptica.

El ayuno ha sido una práctica ascético-penitencial constante tanto en la tradición judía como en la tradición cristiana hasta nuestros días. La importancia de esta práctica no sólo ha quedado reflejada en numerosos textos antiguos como puede ser el caso de Tertuliano con su tratado sobre el ayuno, o la Regla de S. Benito en el capítulo 41, sino que ha sido objeto, junto con la reflexión sobre otras prácticas penitenciales, de la no tan lejana encíclica de Pablo VI *Poenitemini*.

Sin embargo hemos podido observar que en los últimos tiempos, especialmente en los dos últimos decenios, el tema del ayuno ha sido fruto de una controversia dentro del pensamiento teológico católico-protestante, como consecuencia de la interpretación que en su artículo sobre el ayuno daba J. Behm en el *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (ThWNT)¹.

En este artículo, el carácter puramente penitencial con el que se había aceptado esta práctica en el seno de la Iglesia Católica, se veía seriamente criticado, tras la exhaustiva argumentación bíblica de este autor. La conclusión a la que llega J. Behm no es otra que reducir esta práctica espiritual con tantas resonancias, incluso litúrgicas, a una

1. Cf. J. BEHM, νῆπτωρ, en *Grande Lessico del N.T.*, VII, G. KITTEL (dir.), Brescia 1965, cols. 973-992.

mera tendencia rejudaizante de algunas primitivas comunidades, y por tanto, renunciar irremediablemente a un verdadero sentido cristiano del ayuno.

Como consecuencia, directa o no, de este trabajo, podemos observar que en el ámbito católico ha habido una progresiva desaparición del estudio de este concepto; limitándose, unos autores, a meras repeticiones de esquemas antiguos, y otros, como hemos podido observar en algunos diccionarios de teología recientemente publicados, a suprimir la voz ayuno directamente.

A fin de dar una repuesta a esta cuestión abierta dentro de la teología bíblica, nos propusimos adentrarnos en el estudio del ayuno siguiendo el mismo proceso que propone J. Behm en su artículo, es decir: Antiguo Testamento, literatura apócrifa del Antiguo Testamento, y Nuevo Testamento.

Ahora bien, en estos últimos años, la exégesis bíblica se ha enriquecido notablemente con las aportaciones que han hecho las ciencias del lenguaje, tanto en el ámbito de la narratología como en el de la ciencia del texto y la hermenéutica. Para aprovechar estos resultados, ha sido preciso seleccionar una serie de instrumentos lingüísticos así como su sistema de aplicación a los diferentes textos que nos hablan del ayuno. El método que hemos seguido es una selección de principios de análisis en base a las aportaciones de la lingüística estructural, especialmente en los campos de la semántica y la pragmática del texto.

Así pues, visto el ámbito en el que se ha desarrollado nuestro trabajo, presentamos a continuación la tercera y última parte del mismo, en la que se recogen sucintamente los diferentes sentidos del ayuno a lo largo de la tradición veterotestamentaria, estudiada en la segunda parte de la tesis, incluidos los apócrifos, para desde ahí, analizar de modo comparativo, los textos del Nuevo Testamento que hablan del ayuno y así poder resaltar la novedad de sentido que surge en el estudio intertextual.

ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN GENERAL	13

PARTE I EL MÉTODO

CAPÍTULO 1 LA APORTACIÓN LINGÜÍSTICA

INTRODUCCIÓN	21
1.1. SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA DEL TEXTO	25
1.2. EL TEXTO COMO ESTRUCTURA	28
A) Campos semánticos. Campo conceptual	29
B) Relaciones de oposición y contraste	31
C) Hiponimia y jerarquía del vocabulario	33
1.3. UNIDADES SÉMICAS	33
1.4. TEXTO Y CONTEXTO	35
A) Contexto y sentido del texto	36
B) Lo implícito y lo explícito en el texto	39
1.5. PRAGMÁTICA DEL TEXTO	41

CAPÍTULO 2 ANÁLISIS DE TÉRMINOS

INTRODUCCIÓN	45
2.1. ANÁLISIS LEXICOGRÁFICO	46
2.2. ANÁLISIS COMPONENTIAL	55
2.3. CONCLUSIONES	63

PARTE II
AYUNO Y ACTITUDES PENITENCIALES
EN EL JUDAÍSMO ANTES DE CRISTO

CAPÍTULO 3
MOTIVACIONES PENITENCIALES
EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN	69
3.1. PECADO-CONVERSIÓN-PENITENCIA	70
3.2. AYUNO Y SUFRIMIENTOS DEBIDOS AL PECADO	78
3.2.1. Motivaciones generales de la liturgia penitencial	78
3.2.2. Desarrollo de la relación: pecado-sufrimiento-ayuno	95
A) Penitencia y luto	96
B) Penitencia y pecado personal	102
3.3. VERDADERA PENITENCIA. LA CRÍTICA DE LOS PROFETAS	115
3.4. PENITENCIA DEL JUSTO	123
3.5. PENITENCIA Y ORACIÓN	128
3.6. PENITENCIA Y SANTIDAD	133
CONCLUSIÓN	135

CAPÍTULO 4
AYUNO EN LOS APÓCRIFOS
DEL ANTIGUO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN	137
A) Un nuevo contexto	138
B) Líneas temáticas	140
C) Literatura apocalíptica	141
D) Literatura mística	151
E) Los Apócrifos y el Nuevo Testamento	155
4.1. PENITENCIA EN RELACIÓN AL PECADO	157
4.1.1. Penitencia y consecuencias del pecado	157
4.1.2. Penitencia y pureza de corazón	168
4.2. AYUNO Y REVELACIÓN, O APERTURA A LA NUEVA CREACIÓN	178
4.2.1. Penitencia y Nueva Creación	179
4.2.2. Ayuno y disposición a la revelación	192
4.3. CONCLUSIÓN	201

PARTE III

EL AYUNO EN EL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN	207
--------------------	-----

CAPÍTULO 5

EL AYUNO EN LOS TEXTOS PAULINOS

INTRODUCCIÓN	221
5.1. LOS TEXTOS	222
5.2. LA REDACCIÓN	226
5.3. CONTEXTO REMOTO	227
5.4. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS	232
5.4.1. La estructura literaria	232
5.4.2. Relaciones de coherencia	237
5.4.3. Consecuencias semánticas y pragmáticas	238
5.5. CONTEXTO LITERARIO (APÓCRIFOS DEL A.T.)	240
5.6. CONCLUSIONES	248

CAPÍTULO 6

EL AYUNO EN LOS EVANGELIOS

INTRODUCCIÓN	251
6.1. LOS TEXTOS	254
6.1.1. Textos que pertenecen a varias tradiciones	254
A) Pregunta sobre el ayuno	254
B) Ayuno de Jesús en el desierto	255
C) Ayuno y el demonio	255
6.1.2. Textos que pertenecen a una tradición	255
A) Intención del ayuno	255
B) Oración del fariseo	256
6.2. EL PROBLEMA SINÓPTICO EN Mt 9, 14 Y PARALELOS	256
6.2.1. Análisis de las formas literarias	256
6.2.2. La estructura de la redacción	258
6.2.3. El proceso de la redacción	262
6.3. ANÁLISIS DEL TEXTO	267
6.3.1. El marco y las circunstancias	270
6.3.2. Justificación	274
6.3.3. Legitimidad-conclusión	283
6.4. ANÁLISIS DE OTROS TEXTOS DEL N.T.	286
6.4.1. Contexto literario de Mt 6, 16-18	288
6.4.2. Análisis del texto	290

6.4.3. Dimensión sacramental del ayuno	295
6.4.4. Definición de la superestructura	298
6.5. EL AYUNO Y EL DEMONIO	309
6.5.1. El ayuno de Jesús en el desierto	310
6.5.2. Ayuno y oración contra el demonio	317
CONCLUSIÓN	321
BIBLIOGRAFÍA	327

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. FUENTES

- BOGAERT, P., *Apocalypse syriaque de Baruch*, I-II, Sources Chrétiennes, n. 144-145, Paris 1969.
- CARLESWORTH, J.H., *The Old Testament pseudepigrapha*, I-II, New York-London 1983.
- DÍEZ-MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I-V (dir.), Madrid 1984.
- NESTLE, E., ALAND, K., MARTINI, C.M., METZGER, M., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993.
- RUDOLPH, W., RÜGER, H.P., *Biblia hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart ³1987.
- SACCHI, P., *Apocriefi dell'Antico Testamento*, I-II, Torino 1989.

2. ESTUDIOS SOBRE LINGÜÍSTICA

- AUSTIN, J.L., *How to do things with words*, Oxford 1962.
- BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique général*, Paris 1966.
- *Les niveaux de l'analyse linguistique*, en *Proceedings of the 9th. International Congress of linguistic*, AA.VV., La Haya 1964.
- BERTUCCELLI, M., *Qué es la pragmática*, Barcelona-Buenos Aires-México 1996.
- BRONCKART, J.P., *Teorías del Lenguaje*, Barcelona ²1985.
- BÜHLER, K., *Teoría del lenguaje*, Madrid 1950.
- DUCROT, O., TODOROV, T., *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Madrid 1983.
- DUCROT, O., TODOROV, T., SPERBE, D., SAFOUAN, M., WAHL, F., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris 1968.
- ECO, U., *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975.
- EGGER, W., *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*, Estella 1990.
- ENTREVERNES, G., *Análisis semiótico de los Textos*, Madrid 1982.
- FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, en *Kleine Schriften*, Damstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

- GADAMER, H.G., *Warheit und Methode*, Tubinga 1973. *Verdad y método*, Salamanca 1977.
- GARRIDO, M.A., *Teoría de los géneros literarios*, Madrid 1988.
- GENETTE, G., *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid 1989.
- *Figuras III*, Barcelona 1990.
- GREIMAS, A.J., *Semántica estructural*, Madrid 1987.
- *Du Sens; essais sémiotiques*, Paris 1970.
- *La semiótica del texto*, Barcelona-Buenos Aires-México ²1993.
- HAGÈGE, C., *La estructura de las lenguas*, Madrid 1987.
- HJELMSLEV, L., *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid 1971.
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, Paris 1963.
- KRISTEVA, J., *El Texto de la novela*, Barcelona ²1981.
- LYONS, J., *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona 1986⁸.
- *Semántica*, Barcelona 1980.
- MANTECA, A., *Lingüística general*, Madrid 1987.
- MATEOS, J., *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Córdoba 1989.
- *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977.
- MATEOS, J., URBAN, A., ALEPUZ, M., *Cuestiones de gramática y de léxico*, Madrid 1977.
- MAYORAL, J.A. (ed.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid 1986.
- MIGNOLO, W., *Elementos para una teoría del texto literario*, Barcelona 1978.
- MORRIS, Ch., *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires 1962.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, Paris 1969.
- *Historia y narratividad*, Barcelona-Buenos Aires-México 1999.
- *Tiempo y narración*, México 1996, siglo XXI.
- SAUSSURE, F., *Curso de lingüística General*, Buenos Aires 1964.
- SEARLE, J., *Actos de habla*, Madrid ³1990.
- SEGRE, C., *Principios del análisis del texto literario*, Barcelona 1985.
- VAN DIJK, T.A., *La ciencia del texto*, Barcelona-Buenos Aires-México 1989.
- *Texto y Contexto (semántica y pragmática del discurso)*, Madrid 1988.
- VAN ESBROECK, M., *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris 1968.
- WANDERLICH, D., *Pragmatik, Sprachsituation, Deixis*, en «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik» 1-2 (1971) 153-190.

3. BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- ARBESTMANN, R., *Fasten*, en RAC, VII, Th. KLAUSER (ed.), Stuttgart 1941, cols. 447-493.
- BADINI, J., *La Constitution Apostolique «Poenitemini» dans la ligne du Concile*, en MD 90 (1967) 47-78.
- BAUMANN, A., *Urrolle und Fasttag*, en ZAW 80 (1968) 350-373.
- BAKER, A., *Fasting to the World*, en JBL 84 (1965) 291-294.

- BECKER, J., *Busse IV, Neues Testament*, en TRE, VII, W. GRUYTER (dir.), Berlín-Nueva York 1981, pp. 446-451.
- BEHM, J., μετανοέω, en GLNT, VI, G. KITTEL (dir.), Brescia 1965, cols. 1108-1194.
- νῆστις, en GLNT, VII, G. KITTEL (dir.), Brescia 1965, cols. 973-992.
- BOHREN, R., *Fasten und Feiern*, Neukirchen 1973.
- BRONGERS, H.A., *Fasting in Israel in Biblical and Post-Biblical Times*, en OTS 20 (1977) 1-21.
- CABROL, F., *Jeûnes*, en *Dictionnaire d'Archeologie et Liturgie*, VII/2, H. LEClercQ (dir.) Paris 1927, cols. 2481-2501.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA y otros, *El ayuno y la abstinencia*, en «Cuadernos Phase» 68 (Barcelona 1996).
- DAVIS, E., *Fasting and fast days*, en Enc Jud, VI, C. ROTH, G. WIGODER (dirs.), Jerusalén 1971, cols. 1189-1196.
- DESEILLE, P., *Jeûnes*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, Paris 1974, cols. 1164-1175.
- DIETRICH, E., *Die Umkehr* (Bekehrung und Busse im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Zeit), Stuttgart 1936.
- FEUILLET, A., *La controverse sûr le Jeûne*, en NRTTh 90, n. 2 (1968) 119-121.
- GUTHRIE, H.H., *Fast, Fasting*, en *Interpreter Dictionary of the Bible*, II, G.A. BUTTERICK (ed.), New York 1962, pp. 241-244.
- HALL, S.G., CREHAN, J.H., *Fasten/Fasttage*, en TRE, XI, W. DE GRUYTER (dir.), Berlín-New York 1981, pp. 45-59.
- JACOBS, L., *Busse III*, en TRE VII, W. GRUYTER (dir.), Berlín-Nueva York 1981, pp. 439-446.
- JOUNEL, P., *El ayuno pascual*, en MD 45 (1956) 87-92.
- KEE, A., *The Question about Fasting*, en NT 11 (1969) 161-173.
- KREMER, F.G., *Die Fastenaussage Jesu Mk 2, 20*, Bonn 1973.
- *Lukanisches Sondergut zum Fastenstreitgespräch*, en TThZ 76 (1967) 129-154.
- MONTGOMERY, J.A., *Ascetic Strains in Early Judaism*, en JBL 51 (1932) 183-213.
- PABLO VI, «*Paenitemini*», *Constitución apostólica sobre la doctrina de la penitencia y nuevas normas acerca de su disciplina*, en «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 177-198.
- RADER, R., *Fasting*, en *The Encyclopedia of Religion*, V, M. ELIADE (dir.), New York-London 1987, pp. 287-290.
- RÉGAMEY, R., *Wiederendekung des Fastens*, Wien 1963.
- REICKE, B., *Die Fastenfrage nach Luk. 5, 33-39*, en ThZ 30 (1974) 321-322.
- ROTHENBERG, F.S., *Ayuno*, en *Diccionario Teológico del N.T.*, I, L. COENE, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (dirs.), Salamanca 1980, pp. 152-154.
- RUPPERT, L., *Der leidende Gerechte, eine motivgeschichtliche Untersuchung zum A.T. und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg 1972.

- SALGUERO, J., *La práctica del ayuno en la Sagrada Escritura*, en «Cultura Bíblica» 25 (1968) 145-152.
- SCHÄFER, K.Th., ... *Und dann werdenn sie fasten, an jenen Tage, Mk 2, 20 und paralelen*, en «Synoptischen Studien», FS, Wikenhauser, Munich 1953, pp. 125-127.
- WIMMER, J.F., *Fasting in the New Testament*, New York 1982.

4. ESTUDIOS GENERALES

- ARANDA, G., *El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica*, en EB 56 (1998) 335-355.
- *Apócrifos del Antiguo Testamento*, en G. ARANDA, F. GARCÍA, M. PÉREZ (eds.), *Literatura judía intertestamentaria*, Estella 1996.
- AUSÍN, S., *Moral y conducta en Qumram. Estudio lexicográfico y semántico de los verbos de movimiento en la literatura de Qumram*, Pamplona 1991.
- BALDOCK, J., *El simbolismo cristiano. Qué es, cuál es su finalidad y cómo desentrañar su lenguaje*, Madrid 1992.
- BARR, J., *Jewish Apocalyptic in recent Scholarly Study*, en «Bulletin of the J. Rylands Library» 51 (1975) 15s.
- BARRET, C.K., *Paul's Opponents in II Corinthians*, en NTS 17 (1970-71) 233-54.
- BAUMGARTEN, J., *Paulus und die Apokaliptik*, Neukirchen 1975.
- BECKER, J., *2 Chronik*, en DNEB, Würzburg 1988.
- BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955.
- BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London-New York 1990.
- BRIGHT, J., *La historia de Israel*, Bilbao 1970.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca ²1987.
- CAZELLES, H., *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, I, Barcelona 1989.
- CERFAUX, L., *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962.
- CHARLESWORTH, J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament*, Cambridge 1985.
- *Jesus within Judaism*, London 1989.
- CIRLOT, J.E., *Diccionario de Símbolos*, Barcelona ⁶1985.
- COPPENS, J., *La royauté le Règne, le Royaume de Dieu. Cadre de la Relève Apocaliptique*, Lovaina 1979.
- CRiado, R., *El concepto de pecado en el A. T.*, en XVIII Semana Bíblica Española, C.S.I.C., Madrid 1959.
- DANIÉLOU, J., *Para que se cumpla la escritura*, en *El crisol del cristianismo*, A. TOYNBEE (dir.), Barcelona-Vitoria 1993.
- DAVIES, W.D., ALLISON, jr. D.C., *The Gospel according to S. Matthew (II), The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of The Old and New Testament*, Edinburgh 1994².

- DEISSLER, A., *Zwölf Propheten I, Die neue Echter Bibel*, Würzburg 1984.
- DELCOR, M., *Le milieu d'origine et le développement de l'apocalyptique juive*, en W.C. UNNIK (ed.), *La littérature juive entre Tenach et Mishna*, Leiden 1974.
- *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Madrid 1977.
- DENIS, A.M., *Concordance grecque des Pseudépigraphes de L'Ancien Testament*, Louvain la Neuve 1987.
- DÍAZ-RODELAS, B.J.M., *Pablo y la ley*, Estella 1994.
- DODD, C.H., *Las parábolas del reino*, Madrid 1974.
- EICHRODT, W., *Teología del A.T.*, I-II, Madrid 1975.
- FABRY, H.J., *Die Wurzel שֹׁרֵשׁ in der Qumran-Literatur*, en BBB, 46, Köln-Bonn 1975.
- FEUILLET, A., *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*, en RB 66 (1959) 481-513.
- FREY, J.B., *Apocalyptique*, en DBS, I, cols. 326-354.
- *Apocryphes de l'A.T.*, en DBS, I, cols. 354-460.
- FRIEDRICH, G., *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, en *Abraham unser Vater* (Fest.), O. MICHEL (ed.), O. BETZ, en AGJU 5. Leiden 1963, pp. 181-215.
- FROST, S.B., *Old Testament Apocalyptic, its Origin and Growth*, London 1952.
- GEORGE, A., GRELOT, P., *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, I-II, Barcelona 1992.
- GEORGI, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Philadelphia 1984.
- GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998.
- GRELOT, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1978.
- GRUENWALD, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Koln 1980.
- HANSON, P.D., *The Dawn of Apocalyptic: the historical and sociological Roots of Jewish apocalyptic Eschatology*, Filadelfia 1989.
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus*, en WUNT 10, Tübingen 1988.
- HOLLADAY, W.L., *The Root šub in the Old Testament*, Leiden 1958.
- JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974.
- *Las parábolas de Jesús*, Estella 1981.
- *Die zentrale Bedeutung des historischen Jesus, Theologie der Gegenwart*, en «Handbuch zum A.T.» 4/2 (1961) 66-72.
- KARENYI, K., *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951.
- KÄSEMANN, E., *Die Anfänge christlicher Theologie*, en ZThK 57 (1960) 162-185.
- *Zur Thema der urchristlicher Apokalyptik*, en ZThK 59 (1962) 57-284.
- KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988.
- LEIPOLDT, J., GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento*, I-II, Madrid 1973.
- LACAN, F.M., *Conversion et grâce dans l'A.T.*, en «Lumière et vie» 9 (1960) 5-24.
- MAIER, J., *Entre los dos Testamentos*, Salamanca 1996.
- *Geschichte der jüdische Religion*, Berlin-Nueva York, 1972.
- *Zwischen den Testamenten*, Würzburg 1990.

- MANN, C.S., *Mark, a new translation with introduction and commentary*, en *The Anchor Bible* (27), New York 1986.
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, Madrid 1999.
- MCNAMARA, M., *Palestinian Judaism and the New Testament*, Dublin 1983.
- *Intertestamental literature (Old Testament Message. A Biblical Theological Commentary)*, C. STUHLMUELLER, M. MCNAMARA (eds.), vol. 23, Wilmington, Delawer 1983.
- MEINERTZ, M., *Teología del N. T.*, Madrid 1963.
- MILLAUER, H., *Leiden als Gnade*, Berna 1976.
- NAUCK, W., *Freude im Leiden*, en ZNW 46 (1955) 68-80.
- PASTOR, F., *Cruz de Cristo y cruz del cristiano según S. Pablo*, en «Comunio» 1 (1980) 44-54.
- PENNA, R., *Ambiente histórico cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1994.
- PIERRON, J., *La conversión, retorno a Dios*, en *Grandes temas bíblicos*, AA.VV., Madrid 1966.
- PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, Córdoba-Madrid 1991.
- PIÑERO, A., PELÁEZ, J., *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba 1995.
- PRAT, F., *La Teología de S. Pablo*, II, México 1947.
- ROST, L., *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg 1979.
- ROWLAND, C., *Christians Origins*, London 1985.
- RUSSELL, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1960.
- *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, Lovaina 1992.
- SACCHI, P., *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.
- SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism*, London 1985.
- *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977.
- SCHMITT, J., *Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des Textes de Qumrân dans les manuscrits de la Mer Morte*, en *Colloque de Strasburg* 1955, AA.VV., Paris 1957, pp. 93-109.
- SCHMITHALS, W., *La Apocalíptica. Introducción e Interpretación*, Bilbao 1994.
- SCHNACKENBURG, R., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, I-II, Estella 1971.
- *El mensaje moral del N. T.*, I, Barcelona 1989.
- *Die Stitliche Botschaft des Neuen Testaments*, I-II, Friburgh 1986.
- SCHÖKEL, L.A., *Profetas*, I, Madrid 1980.
- SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid 1996.
- SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987.
- SJÖBERG, F., *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, en «Studia Theologica» 4 (1951) 44-85.
- STEGEMANN, E., *Von Kritik zur Feindschaft. Eine Auslegung von Markus 2, 1-3, 6*, en W. SCHOTTROFF, W. STEGEMANN (eds.), *Der Gott der kleinen Leute II. Neues Testament*, München-Gelnhausen 1979.

- STRACK, H., BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922.
- TAYLOR, V., *Evangelio según S. Marcos*, Madrid 1979.
- THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.
- TREVIJANO, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca 1996.
- VARO, F., *El cuarto Canto del Siervo (Is 52, 13-53, 12). Balance de 10 años de investigación*, en *ScrTh* 22 (1990) 517-538.
- DE VAUX, R., *Instituciones del A. T.*, Barcelona 1964.
- VIDAL, S., *Las cartas originales de S. Pablo*, Madrid 1996.
- VIELHAUER, P., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991.
- WINSTON, D., *The Iranian component in the Bibel, Apocrypha, and Qumram; a Review of the Evidence*, en «History of Religions» 5 (1966) 183-216.
- WOLFF, H.W., *Dodekapropheton 3, Obadja und Jona*, en *Biblischer Kommentar A. T.*, XIV/3, Neukirchen 1977.

5. GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS

- BULLINGER, E.W., LACUEVA, F., *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*, Barcelona 1985.
- DÍEZ-MACHO, A., *Enciclopedia de la Biblia*, I-VI (dir.), Barcelona 1963.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., *A Greek-English lexicon, revised and augmented by*, H.S. Jones, Oxford 1940⁹.
- McKIBEN, J.F., *Nuevo léxico griego-español del Nuevo Testamento*, Buenos Aires 1978.
- MEYER, R., *Gramática de la lengua hebrea*, Barcelona 1989.
- PIROT, L., *Dictionnaire de la Bible le Suplement*, I-XI (dir.), Paris 1928-1991.
- RAYEZ, A., DERVILLE, A., SOLIGNAC, A. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, I-XV, Paris 1937-1991.
- ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984.
- *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1961.

EL AYUNO EN EL NUEVO TESTAMENTO, A LA LUZ DE LA TRADICIÓN VETEROTESTAMENTARIA Y LOS APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN

A lo largo del A.T. las actitudes penitenciales tenían siempre una relación directa a una desgracia, que después se entendió como una consecuencia del pecado, ya fuera personal, o colectivo. De modo que lo que en un primer momento surge como una expresión natural de tristeza (con los semas de espontaneidad, en el marco de un acto de comunicación) se convierte, luego, en un autocastigo con valor redentor que refuerza la súplica por el perdón de los pecados o incluso dispone a una revelación o relación trascendental con Dios (con el sema añadido de intencionalidad)¹. Esta ampliación de sentido refleja la capacidad dinámica del sentido de una palabra en relación fundamentalmente al contexto en el que aparece, de modo que, en la medida que este varía los elementos que lo integran, van adoptándose nuevos significados gracias a las nuevas relaciones lingüísticas que surgen.

El texto, por su misma esencia, se convierte en un elemento generador de significados, y se convierte, a su vez, en un núcleo de relaciones con otros textos (intertextualidad), conceptos ambos, de suma importancia en nuestro trabajo, y en general, para el estudio de la Biblia como texto escrito. Sin embargo, esta productividad no es algo plural e infinitamente diferenciado, sino que existen unos substratos comunes de sentido, que en contacto con nuevos contextos se enriquecen y complementan. El texto se convierte en un lugar semántico, en donde la generación del sentido tiene unas condiciones básicas que excluyen otras posibilidades. Es precisamente el estudio de estas condiciones lo que nos permite percibir el proceso generador antes mencionado.

Basándonos en estos conceptos, y siguiendo las posibles interrelaciones entre los textos ya estudiados diacrónicamente, podemos hacer, a modo de síntesis del proceso semántico de ampliación de sentido del concepto ayuno, el siguiente cuadro sinóptico:

	H = AYUNO		
N.S.	Rel.	D.	M.
1. Negación de alimento <i>espontáneo</i>	Causal	Desgracia	Luto
2. Negación de alimento <i>voluntario</i>	Intencional	Desgracia, Pecado	Arrepentimiento
3. Negación de alimento <i>voluntario</i>	Intencional	Desgracia, Pecado, Intervención divina	Súplica penitencial

En este cuadro se puede ver, que si bien el núcleo sémico (N.S.) correspondiente al hecho (H) del ayuno ha permanecido invariable (negación de alimento), tanto las determinaciones del núcleo (D) como las motivaciones que constituyen los semas contextuales (M), se han ido modificando, y con ello se ha ido ampliando el sentido. Hablamos de ampliación del sentido y no de evolución, puesto que en el estudio diacrónico de los contextos podemos observar que no desaparecen los usos y sentidos anteriores, sino que permanecen conviviendo con los otros usos hasta el N.T., de modo que el sentido preciso del ayuno en un texto sólo puede conocerse en función del contexto en el que aparece.

Ahora bien, una vez que nos situamos en el tercer nivel, el más rico semánticamente², nos encontramos con una variación que nos marca la pauta para comprender el sentido que se va a desarrollar en el N.T.³. Y es que el pueblo de Israel asocia la intervención de Dios, que es siempre una intervención salvadora, a un cierto grado de sufrimiento voluntariamente aceptado y expresado en actitudes penitenciales: ayuno principalmente. De modo que el ayuno se convierte en un medio de purificación y disposición para la revelación divina, y medio eficaz para evitar todo mal y pecado.

Las actitudes penitenciales, y en concreto el ayuno, habían llegado a formar parte de la vida cotidiana judía⁴, hasta tal punto que se consideraba un signo evidente del cumplimiento estricto de la ley y, por lo mismo, signo evidente de ser un judío piadoso⁵. Así lo refleja de modo especialmente significativo el siguiente texto de los Salmos de Salomón (SalSa 3, 7-8):

El justo vigila siempre su casa para erradicar la injusticia que brotó de su caída. Expía su ignorancia con el ayuno y la humildad de su espíritu; entonces el Señor justificará al varón justo y a su casa.

Recordemos que este texto recoge una tradición de las plegarias sinagógicas del s. I a.C. y por lo mismo es muy cercano ideológicamen-

te al ambiente fariseo que aparece en el N.T. cuyo trasfondo es la insistencia en el cumplimiento de la ley frente a los judíos helenizados de su tiempo⁶. El tema central de este salmo (como también del 6, 10, 13, 14, 15, 18) es la justicia divina, que según Schüpphaus⁷, se considera como el resumen fundamental del ideario sobre Dios de un grupo de israelitas. Los «piadosos» esperan de Dios la salvación, la protección ante la angustia, la corrección de sus pecados, el envío del Mesías con la reunión escatológica del pueblo desperdigado.

Ahora bien, el concepto de justicia, visto desde el plano humano, equivale a la confianza en la misericordia y la tolerancia divinas manifestadas en la continua corrección, y cuyo punto de referencia más inmediato es la observancia de la Ley⁸. De la misma manera podemos entender la alusión al ayuno que hace el evangelista S. Lucas cuando nos presenta la figura de la profetisa Ana como modelo de religiosidad y de piedad judías: *No se apartaba del Templo, sirviendo a Dios en ayunos y oraciones* (Lc 2, 37b).

Hasta tal punto estaba presente este tema del ayuno en el ambiente judío del siglo I que J. Behm llega a decir lo siguiente: «La práctica y el prestigio del ayuno arraigó tanto en el judaísmo que en el tiempo del N.T. eso era para los extranjeros un signo distintivo de los judíos; Cf. Tac. Hist. 5, 4 *Longam olim famem creberis adhuc ieiuniis fatentur* (durante la permanencia en el desierto); Suet., Aug. Caes. 76, 3: *Ne Iudaeus quidem tam diligenter sabbatis ieiunium servat quam ego hodie servavi*»⁹.

Así pues, entre las costumbres que distinguían a los judíos de los demás pueblos del entorno del imperio romano, el ayuno era una de las más características. Y no es de extrañar puesto que la literatura apocalíptica, centrada fundamentalmente en la intervención inmediata de Dios, fue especialmente insistente en el tema del ayuno como disposición y purificación. Hasta tal punto que se le considera como uno de los elementos de la creación primitiva (Cf. Ap. El 1, 15-22). Retomemos brevemente este texto para ver las conexiones con el N.T. y así servirnos de puente con los textos que analizaremos a continuación:

Recuerda que en el tiempo en el que fueron creados los cielos, el Señor creó el ayuno para beneficio del hombre y a causa de las pasiones y deseos que luchan contra ti, de modo que el maligno no te inflame. Pero éste es el ayuno puro que yo he creado, dice el Señor. El que ayuna continuamente no pecará aun cuando dentro de él haya lucha y envidia. Que el hombre puro ayune. Pues cada vez que el que ha ayunado no es puro ha disgustado a Dios y a los ángeles. Y ha afligido su alma recogiendo contra él la ira del día del Juicio.

*Pero el ayuno que yo he creado es puro.
Con puro corazón y puras manos
libera del pecado,
cura enfermedades,
expulsa demonios,
es como una fragancia ante el trono de Dios,
eficaz para liberar del pecado,
y medio para una pura oración¹⁰.*

Aunque tendremos que volver más adelante sobre este texto quere-mos dejar constancia de algunos aspectos que nos ayudarán a enten-der mejor el tema en el N.T.:

1. Importancia de esta actitud al asociarla al momento de la creación como recurso dado al hombre para luchar contra el mal. Este tema de asociar al momento creador los aspectos más importantes de la vida y pie-dad judías es una tendencia característica de la apocalíptica, así ocurre con la Sabiduría o la Ley y en el N.T. con la persona de Cristo como Verbo¹¹.

2. La insistencia en el ayuno puro, en contra del que sólo refleja una práctica exterior. Este tema presente en los profetas del postexilio también lo encontramos en el N.T. en boca de Jesús. Con ello vemos que junto a la práctica material es necesaria una actitud que tiene que ver mucho con el sentido de la misma, tema central de nuestro trabajo.

3. La asociación del ayuno a la oración para luchar contra el mal (pecado, enfermedad, demonio, etc.) también aparece en el ambiente del N.T., así como en otros textos apocalípticos, como hemos visto en SalSa 3, 7-8, en relación sobre todo a la nueva creación, o a la recupe-ración del estado original del hombre.

Así pues, teniendo presente este trasfondo cultural en el que vivieron inmersos los primeros cristianos no es de extrañar que el tema del ayuno se viera incluido también en la polémica general de la ley, entendiendo que el ayuno era una práctica más de la misma. Esta polémica determina no sólo los escritos paulinos, sino la problemática religiosa fundamental del siglo primero, como lo refleja el concilio de Jerusalén (Cf. Hech 15, 5.29). Esto explicaría, en cierto modo, que frente a la abundancia de tex-tos de ámbito judío referentes al ayuno, la presencia de estos textos en los escritos del Nuevo Testamento no sea tan prolífica.

A la hora de estudiar los textos del N.T. que hablan del ayuno cree-mos conveniente hacer dos grandes apartados que se corresponden con los momentos de redacción más importantes. En primer lugar los textos paulinos, los más antiguos, y en segundo lugar los evangelios, viendo en cada uno de estos dos momentos redaccionales la problemá-tica anteriormente descrita y planteándonos en profundidad el aspecto

diferenciador que adoptaron las comunidades cristianas primitivas respecto a una práctica religiosa tan importante. J. Behm parte de que la conversión era una renovación de toda la persona, como una nueva creación fruto de la gracia, y, por lo mismo, la práctica penitencial posterior al bautismo carecía de todo sentido cristiano, negando la posibilidad a una segunda penitencia, y considerando esta realidad como mera rejudaización de las primeras comunidades especialmente las de ámbito palestinese¹². A nuestro entender esto es simplificar y reducir el sentido del ayuno al ámbito exclusivo de la conversión, sin admitir otras motivaciones, como las que aparecen en el ambiente apocalíptico tan cercano al N. T. e incluso en el propio N.T.

Por otro lado el papa Pablo VI nos recuerda el valor de la penitencia e incluso la necesidad de que sea corporal¹³. Es evidente que tanta escasa presencia de este tema en el N.T. así como la dificultad de los textos que lo tratan hacen complicado encontrar un sentido nuevo a la penitencia cristiana, por eso intentaremos analizarlos con detalle a la luz que nos aporta el estudio previo del contexto.

A nuestro juicio la dificultad estriba en que tanto para S. Pablo como para los redactores de los evangelios el ayuno pertenece a las prácticas derivadas de la ley, y por tanto recibe el mismo tratamiento que ellas. En síntesis podemos decir que no debemos perder de vista que estas prácticas se consideran despojadas de su acción salvífica y que su función piadoso-religiosa sólo tiene sentido en referencia al hecho salvífico por excelencia que para un cristiano es la muerte y resurrección de Cristo. Esto implica la muerte a las obras de este mundo entendiendo por ello todo intento de buscar la salvación en la seguridad que se deriva del cumplimiento de unas prácticas determinadas.

Sin embargo los primeros cristianos siguen practicando la oración, la reunión sinagoga, o el ayuno, por decir algunas prácticas judías. Ahora bien, el enfoque que hemos querido dar a nuestro trabajo pretende determinar, a través del estudio de los textos, la novedad de sentido que en concreto toma, el ayuno, a partir del acontecimiento salvífico definitivo. Desde el punto de vista metodológico trataremos de analizar las nuevas relaciones semánticas contextuales que aparecen en dichos textos y las consecuencias derivadas de ellas.

1. EL AYUNO EN LOS TEXTOS PAULINOS

Después de lo que hemos visto en la introducción general en relación a la importancia que el ayuno como actitud religiosa tenía den-

tro del contexto cultural del N.T., no deja de sorprendernos, y así lo hace notar especialmente J. Behm, que en todos los escritos paulinos sólo haya dos referencias explícitas al mismo, sin contar la variante¹⁴ de 1 Co 7, 5 que parece ser un añadido. Estos dos textos son: 2 Co 6, 5 y 2 Co 11, 27. Además los dos textos son paralelos y reproducen el mismo argumento en dos lugares diferentes de la carta. La variante a la que hemos hecho referencia, aunque no esté suficientemente atestiguada, sin embargo es significativa por la relación que muestra entre el ayuno y la oración, a la que hemos aludido en otras ocasiones¹⁵.

Es evidente que, al tratarse de los primeros escritos cristianos, la valoración de este dato es especialmente relevante. Ahora bien, la importancia que estos textos tienen y que se podrá constatar al final de este capítulo, nos permite vislumbrar un enriquecimiento semántico del concepto desde la experiencia cristiana y, con ayuda de la lingüística contextual intentaremos ver las implicaciones semánticas que se derivan de los mismos, así como los matices de novedad, que nos permitan hablar del ayuno como una actitud cristiana, en contraste con el contexto judío reflejado principalmente en los apócrifos del A.T. Pasemos, pues, al estudio de los textos en S. Pablo.

1.1. LOS TEXTOS

Los dos textos en los que S.Pablo habla explícitamente del ayuno son los siguientes:

<i>Texto 1</i>	<i>Texto 2</i>
2 Co 6, 1-7. Siendo colaboradores os exhortamos a no echar en saco roto la Gracia de Dios. Porque dice: «En tiempo propicio te escuché y en el día de la salvación te ayudé». Ahora es el tiempo propicio, ahora es el día de la salvación. En nada damos ocasión alguna de tropiezo, para que no se haga mofa del ministerio, antes bien, nos recomendamos en todo momento como ministros de Dios con mucha constancia en Tribulaciones, necesidades, angustias; en azotes, cárceles, sediciones; en fatigas, desvelos, ayunos. En pureza, ciencia, paciencia, bondad; en Espíritu Santo, en caridad sincera, en palabras de verdad, en el poder de Dios, mediante las armas de la justicia, las de la derecha y las de la izquierda.	2 Co 11, 23-25 a. 26-27. ¿Ministros de Cristo? Digo una locura: ¡Yo más que ellos! Más en trabajos, más en cárceles, muchísimo más en azotes, en peligros de muerte muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno, tres veces fui azotado con varas (...) Viajes frecuentes, peligros de ríos, peligros de salteadores, peligros de los de mi raza, peligros de los gentiles. Trabajo y fatiga, noches sin dormir muchas veces hambre y sed, muchos ayunos frío y desnudez

A la vista de estos dos pasajes, los cuales según la edición de Nestle-Aland no presentan dificultades de crítica textual¹⁶, el primer aspecto al que nos enfrentamos es, precisamente, determinar en qué sentido la utilización de la palabra νηστισ se corresponde realmente con el ayuno como actitud de negación de alimento por motivos religiosos. Es evidente que los contextos no facilitan demasiado esta precisión y por eso Senén Vidal, por ejemplo, da por sentado que se trata, no tanto de ayunos, cuanto de abstinencia involuntaria por dificultades exteriores¹⁷. Nuestro punto de vista al respecto es diferente.

En primer lugar, tenemos el peso específico de la utilización de esta palabra griega, la cual, está suficientemente atestiguada en el N.T., así como en la traducción de los LXX en relación al ayuno como acto religioso¹⁸, en contraposición al concepto ἀσιτίας, utilizado solamente en Hch 27, 21.33.

El segundo aspecto que nos parece importante recalcar, en lo referente al uso que hace S. Pablo del término ayuno, es precisamente el texto de 2 Co 11, 27, donde nosotros entendemos una contraposición entre el hambre y la sed (ἐν λιμῷ καὶ δίψει) y los múltiples ayunos (ἐν νηστείαις πολλάκις). Esta contraposición en una lista de dificultades añadidas al ministerio, no está a nuestro juicio, basada en la identidad de los términos, sino más bien en la correlación como veremos más adelante.

Dicho esto, sin embargo, estamos de acuerdo con F.S. Rothemberg en que este dato no se puede referir más allá de la persona de Pablo, y por tanto, no refleja una actitud de las comunidades helenísticas de esta época, dado que los textos reflejan elementos autobiográficos del apóstol, y no tanto una doctrina específica¹⁹. Otro aspecto importante a recalcar a este respecto, como bien hace P. Deseille²⁰ es el relativo a la libertad frente a la ley y sus prácticas, puesto de manifiesto por S. Pablo. De esta manera, según este autor se justificaría la difusa alusión al ayuno en los textos paulinos para, de este modo, evitar identificarlo con la práctica legal judía. Así pues, intentemos ahora ver si el estudio de los contextos nos ayudan a precisar y a confirmar nuestra hipótesis.

1.2. LA REDACCIÓN

La autenticidad de 2 Co es hoy día indiscutible en términos generales con la pequeña excepción de 6, 14-7, 1²¹, y a pesar de los intentos por parte de autores como Allo, Hughes, Lietzmann y otros que han pretendido defender la unidad e integridad del escrito, la mayoría de los comentaristas ven en esta carta una colección de escritos dife-

rentes. Así, por ejemplo, en el análisis de la redacción de 2 Co que hace J. M. O'Connor cita entre otros a Bornkamm, el cual llega a reconocer hasta cinco cartas diferentes²². Sin pretender entrar en esta controversia que escapa a nuestro objetivo, aceptaremos, sin embargo, la distribución que hace Senén Vidal en cuatro cartas a la comunidad de Corinto de las cuales la que en el texto canónico corresponde a 2 Co equivaldría a las cartas C (2 Co 2, 14-7, 4) y D (2 Co 10, 1-13, 13) de la edición de dicho autor²³. Teniendo en cuenta, por otra parte, que esta distribución coincide básicamente con la que hace J. M. O'Connor²⁴, entendemos que es una hipótesis aceptable basar la redacción definitiva de S. Pablo en el marco de esta estructura. Partiendo de aquí, veamos el trasfondo en el que aparece nuestro texto.

1.3. CONTEXTO REMOTO

La comunidad de Corinto vivía, ya, una problemática de división interna respecto al hecho misionero como lo refleja 1Co 1, 10-4, 21. De modo que la presencia de unos «misioneros opositores» no hace sino acrecentar la problemática ya existente²⁵. Este hecho suscita la intervención de S. Pablo para defender el verdadero ministerio apostólico por una parte; y reivindicar su propia dignidad de ministro, por otra, rechazando las acusaciones vertidas sobre su persona.

Dentro de este contexto en el que «el apóstol enuncia sus más profundas reflexiones doctrinales justamente en el corazón mismo de la defensa y la apología de su ministerio»²⁶, nos encontramos con una dificultad que conviene poner de relieve, en relación al uso que hace S. Pablo de la primera persona en este escrito.

En todos los textos que aparece el «yo» es clara la alusión autobiográfica, sin embargo en este texto el uso de ese «yo» es muy limitado (no más de doce veces en toda la carta. Cf. a modo de ejemplo algunos de los siguientes: 1, 12-2, 13; 6, 13; 7, 8-16.), en cambio en la mayoría de los pasajes cuyo trasfondo es autobiográfico utiliza el plural «nosotros». Esto puede significar dos cosas, o bien, una alusión a sus colaboradores con los que comparte una misma experiencia del «verdadero ministerio» (cosa que no encajaría con las alusiones directas a su persona), o bien, como creemos que es nuestro caso, usando una especie de plural mayestático, que se pone de manifiesto en la utilización conjunta de las dos formas (así también en 2 Co 1, 8). De esta manera vemos reflejada la importancia que el apóstol otorga a estos escritos en defensa de su ministerio. Pero ¿cuáles eran las objeciones ante las que S. Pa-

blo reacciona de forma tan contundente?; y por otro lado, ¿cuáles eran los argumentos en los que el apóstol basa su defensa?

Como bien dice Senén Vidal para estos «misioneros» *el «emisario» es alguien al estilo de un «hombre divino»: persona carismática (dotada de la fuerza del Espíritu), con un hablar poderoso y lleno de esplendor (su habilidad retórica era demostración de su ser portavoz de la palabra divina), con un conocimiento profundo de los misterios divinos (la reflexión sapiencial, tomada de la tradición del judaísmo helenista, servía como confirmación de ello), con «signos» especiales que demostraban su potencia (éxtasis, visiones, actuaciones portentosas, curaciones)*²⁷. Frente a esto, S. Pablo cifra sus reflexiones sobre el ministerio, tomando como punto de partida su propia debilidad²⁸.

Veamos cuáles son, para S. Pablo, las características del ministro. Durante la primera parte de la carta (Corintios C), S. Pablo, frente a los que «trafican con la palabra de Dios» él se define como el «buen olor de Cristo». Esta definición es esencial para entender el argumento del apóstol, el cual centra su ministerio en la reproducción viva de Cristo. Así, la autoridad de Moisés expresada en las «cartas de recomendación» (2Co 3, 1ss) es sustituida por la carta que «Cristo mismo redactó». De este modo, S. Pablo remite a la realidad salvadora de Cristo como único fundamento del ministerio de la Nueva Alianza. Es por esto por lo que surge la paradoja entre el ministro y la fuerza del ministerio:

2 Co 4, 7.11	
<i>Ministerio</i>	<i>Ministro</i>
Tesoro	Vasija de barro (debilidad)
Manifestación vida de Cristo	Muerte de Cristo en el cuerpo

En este texto, vemos como S. Pablo entiende que las tribulaciones, dolores y sufrimientos, así como la debilidad, son vividas como la muerte de Cristo que lleva en su cuerpo²⁹ (πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ). Y esta muerte es la manifestación de la vida y de la gracia y de la acción del Espíritu (2 Co 12, 9)³⁰.

Junto al argumento cristológico existe un segundo punto de apoyo fundamental para entender nuestros textos, y es el trasfondo apocalíptico basado en la resurrección de Cristo. «Por eso no nos acobardamos; y, aunque nuestro ser humano externo se va corrompiendo, nuestro ser auténtico interno, en cambio, se va renovando (ἀνακαινοῦται) día a día» (2 Co 4, 16). La oposición *muerte-vida* que hemos

visto anteriormente en el argumento cristológico es leída por S. Pablo desde la categoría apocalíptica de «nueva creación»³¹, a la que dedica gran parte del capítulo quinto de la carta, llegando a la siguiente afirmación: «*Quien está en Cristo es una nueva criatura: ¡la realidad vieja ya pasó, ha surgido la realidad nueva!*» (2 Co 5, 17)³². Es este doble contexto teológico en el que se inscriben nuestros textos, y deberemos tenerlo presente en nuestro análisis posterior.

1.4. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS³³

1.4.1. La estructura literaria³⁴

El primer aspecto que llama la atención de estos textos, en comparación a los del A.T. que nos hablan del ayuno, es su estructura literaria. Si bien, en el A.T. los textos tenían todos un carácter descriptivo de la acción de ayunar, dentro de un contexto puramente narrativo, y a partir de ahí surgen las relaciones del hecho-ayuno con otras entidades y condiciones o circunstancias, en estos textos nos encontramos con una estructura *argumentativa*³⁵. En ella, el hecho-ayuno forma parte de una enumeración que atestigua el valor (veracidad) del ministerio del Apóstol en función de una relación *causa* (ministerio auténtico)-*efecto* (constancia en tribulaciones, ayunos, etc.), de donde, en ambos textos, además de las posibles ampliaciones de sentido que pueden rodear al hecho del ayuno, éste tiene una función pragmática que conviene poner de relieve, y es dar un testimonio de autenticidad en el ministerio a través del hecho-ayuno en el mismo acto de habla³⁶. Pasemos, pues, ahora a ver qué nuevas relaciones contextuales surgen, y sus implicaciones semánticas.

La estructura de nuestro texto A se podría dividir en los siguientes apartados:

1. (vv. 1-2): *Punto de partida*. Constituye el marco referencial de la argumentación, y enlaza con el contexto remoto anteriormente analizado: el hecho salvífico central es la muerte de Cristo (2Co 5, 21) el cual se representa en el ministro y con el que comienza una nueva era (dimensión apocalíptica)³⁷.

2. (v. 3): Este versículo constituye *la conclusión* de la argumentación. El ministerio engloba toda la realidad del ministro. (C1. *En todo nos recomendamos como ministro...*) y (C2. *para que no se haga mofa del ministro... no damos ocasión de escándalo*).

3. (vv. 4-7): *Justificación* del argumento. En efecto, el ayuno, dentro de la estructura argumentativa que nos ocupa, pertenece al apartado de la justificación, formando parte de un subgénero literario muy utilizado por S.

Pablo³⁸, que es la enumeración. En ella se pone de relieve claramente el sentido en el que el apóstol utiliza un concepto determinado en relación a otros similares, dando mayor fuerza al argumento. En las enumeraciones dentro de la literatura bíblica podemos encontrar frecuentemente la utilización de estructuras muy estudiadas incluso mediante números simbólicos (5, 7, 12, etc.). En el caso que nos ocupa lo más interesante es la disposición de los elementos que atestiguan el ministerio. El apóstol los agrupa en dos bloques claramente distintos: el primero representa las tribulaciones en número de ocho y todas ellas hacen referencia a un sujeto paciente que las soporta, caracterizándose por un claro matiz negativo que implica un sufrimiento. El segundo bloque, simétrico al primero, representa la gracia de Dios, el don de Dios. También en un número de ocho manifestaciones, quedando el ayuno como concepto bisagra entre los dos bloques. Así pues, la justificación dentro de nuestra estructura argumentativa se compone de dos partes claramente diferenciadas, y que el apóstol condensa en el último versículo (las de la derecha y las de la izquierda. Cf. v.7).

Si observamos el primer bloque, podemos notar una clara agrupación y diferenciación dentro de los sufrimientos que expresa. Así, las tres primeras situaciones negativas son de carácter general:

Tribulaciones (ἐν θλίψειν); *necesidades* (ἐν ἀνάγκαις); *angustias* (ἐν στενοχωρίαις). Pueden referirse a cualquier cosa que altere el estado de ánimo y provoque un sufrimiento.

Las tres segundas se refieren a sufrimientos claramente infringidos por los hombres, y que en el texto B explicará con muchos más matices: *azotes*, *cárceles*, *sediciones* (ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς, ἐν ἀκαταστασίαις).

Por último, las *fatigas y desvelos* (ἐν κόποις, ἐν ἀγρυπνίαις), reflejan los sufrimientos subjetivos e íntimos del ministro. Hemos dejado el ayuno aparte como un concepto puente entre los dos bloques no sólo para mantener la estructura de 8 tribulaciones y 8 manifestaciones del espíritu, o de modo meramente arbitrario, sino porque creemos que este concepto participa un poco de los dos elementos y de ahí la importancia del mismo como veremos a continuación.

<i>Ministerio</i>	
muerte	manifestación del E.S.
tribulaciones	pureza
necesidades	ciencia
angustias	paciencia
azotes	bondad
cárceles	Espíritu Santo
sediciones	caridad sincera
fatigas	palabras de verdad
desvelos	poder de Dios
ayunos	

Llegados a este punto, la pregunta que necesariamente surge es la siguiente. ¿En qué sentido estas dos enumeraciones de realidades positivas y negativas validan el ministerio apostólico? O, dicho de otro modo, ¿cuáles son las relaciones de coherencia de este texto?

1.4.2. Relaciones de coherencia

La coherencia en una estructura argumentativa se basa en la relación causa-efecto³⁹ que hemos descrito anteriormente, y que en el caso de nuestro texto A, viene introducida por la conectiva «no... sino que» (αλλὰ). Esto implica que los dos bloques de justificaciones (tanto las positivas como las negativas), tienen como referente actancial el mismo sujeto: Pablo, en su calidad de ministro. Ahora bien, lo que implícitamente⁴⁰ está subyaciendo en nuestro texto, es el concepto que tiene Pablo de ministro, es decir, quien experimenta la muerte de Cristo en el cuerpo (2 Co 4, 11). Lo cual explica el recurso al argumento expuesto anteriormente. Esta muerte, a la vez, es la manifestación de la Gracia y de la acción del Espíritu (2 Co 12, 9)⁴¹.

Así pues, la fuerza del argumento de Pablo se basa en la relación de identificación semántica de cada uno de los bloques de justificación respecto a la esencia del ministerio, esto es, la representación de la muerte y resurrección de Cristo en la persona del ministro. Podríamos decir que la manifestación de la gracia y de las obras del Espíritu está condicionada y en cierto sentido «verificada» por la paciencia y constancia en las tribulaciones y dificultades. Si invirtiéramos el argumento, diríamos que aquellos que se llaman a sí mismos ministros, y sólo se fijan en las manifestaciones extraordinarias, no representan el aspecto salvífico fundamental, es decir, la muerte de Cristo, y por tanto su ministerio no es verdadero. Al incluir S. Pablo el ayuno dentro de este listado, revalida la tradición de los grandes personajes del A.T. cuyos ayunos tenían un sentido especial en función de su ministerio, pero eso lo veremos en la última parte, con los matices específicos de la apocalíptica.

1.4.3. Consecuencias semánticas y pragmáticas

Como veíamos en el esquema anterior, el ayuno no puede definirse de modo estricto como una tribulación más, dado que, como nosotros pensamos, se trata de una actitud voluntaria, siendo esta nota semántica imprescindible para la definición del concepto. Sin embar-

go, a la luz de la literatura apocalíptica que veremos más adelante, esta situación del ayuno entre las manifestaciones del Espíritu, y las tribulaciones presentes, encaja perfectamente como acto voluntario de parte del ministro, al hacer presente en su vida el hecho salvífico por excelencia que es la muerte y la resurrección de Cristo.

El ayuno ya no es una actitud de autocastigo para evitar las tribulaciones, sino que todo sufrimiento prefigura la muerte de Cristo en el ministro. Por eso el propio ministro se sirve del ayuno para hacer presente de modo continuo esa muerte salvífica y así se introduce en el ámbito de la vida de Dios manifestada en la resurrección. Tanto es así, que en el Texto B, S. Pablo matiza su afirmación con la expresión «Yo soy más ministro que ellos porque he sufrido más que ellos» (2 Co 11, 23). Así pues, nos acercamos a un momento de transformación del significado que va más allá del lexema mismo y sus notas de significación, y entra en el campo del símbolo⁴², pues si el comer significa mantenerse en la vida temporal, el ayuno, como concepto contrapuesto, significa experimentar la no vida, por tanto la muerte. Ahora bien, como el propio S. Pablo dice, si todo termina en la muerte, la fe no tiene sentido (*vana es nuestra fe*, cf. 1Co 15, 12). Todo símbolo adquiere una nota semántica de «representatividad»⁴³, que enlaza con la realidad simbolizada, y esto, no de modo arbitrario, como es el caso del signo lingüístico, sino de modo espontáneo, en base a las relaciones en el contexto en el que se produce la simbolización.

La fuerza de la argumentación seguida por S. Pablo es tal, que desde el punto de vista pragmático, la veracidad del ministerio, y por tanto la posibilidad de hablar del mismo⁴⁴ queda vinculada a la experiencia de muerte y resurrección vivida por el ministro, entre otras cosas, por el ayuno. De este modo el ministro se identifica con Cristo que pasó por la muerte a la resurrección. Y no sólo con Cristo, sino con todos aquellos personajes cuyo ministerio era ser cauce de la acción salvífica de Dios, y que se han introducido en el ámbito de la divinidad por medio del ayuno. Veamos algunos de estos casos reflejados en los apócrifos del A.T. a fin de ilustrar las semejanzas y diferencias con el contexto religioso en el que escribe el apóstol.

1.5. CONTEXTO LITERARIO (APÓCRIFOS DEL A.T.)

En primer lugar conviene que sinteticemos cuáles son las notas que caracterizan nuestro texto desde el punto de vista de la estructura formal:

1. S. Pablo vincula el ayuno con el ministro, es decir con la persona que hace de intermediario entre Dios y el resto del pueblo. Esto es, una persona con una vocación específica llamada a ser cauce de salvación.
2. S. Pablo presenta un contexto de tribulaciones vinculadas al ejercicio de ese ministerio: tribulaciones propias de un contexto apocalíptico que tiene en el trasfondo la nueva creación por parte de Dios, y que ha comenzado en la resurrección de Cristo.

Con estos dos presupuestos veamos ahora algunos textos que nos ayuden a entender el sentido del ayuno para los judíos, dentro de un contexto semejante al de S. Pablo.

En primer lugar presentamos un texto en el que se pone de relieve el ayuno como actitud propia del ministro como preparación y disposición a su ministerio. Se trata del tercer libro de Esdras, el cual a pesar de la polémica sobre su inclusión o no en los apócrifos (Charlesworth no lo incluye)⁴⁵, sin embargo, dada su cercanía al A.T. podemos utilizarlo como texto puente, puesto que su redacción se tiende a fechar en torno al s. I a.C.⁴⁶. El tema del libro es el mismo que el ciclo canónico Esdras-Nehemías de la Biblia con algunos matices diferentes de redacción, y nuestro texto corresponde al final del mismo (quizás inacabado). El contexto es el tema central del ciclo citado: los matrimonios mixtos y la necesidad de despedir a las mujeres extranjeras:

Se levantó Esdras y se trasladó del patio del santuario a la cámara sacerdotal de Jonatán el de Elisabo. Pasó la noche allí sin probar pan ni beber agua doliéndose por las grandes iniquidades del pueblo. Hubo una proclama en toda Judea y Jerusalén de que todos los deportados se congregasen en Jerusalén (...) Esdras se levantó y les dijo: «Vosotros habéis practicado la iniquidad y os habéis casado con mujeres extranjeras para aumentar los pecados de Israel. Pero ahora reconoced y dad gloria al Señor, Dios de nuestros padres» (3 Esd. IX, 1-4.7-8).

En este texto podemos observar que el sujeto de la acción (Esdras) tiene que proclamar un mensaje de salvación para su pueblo, y asume en su persona el «dolor por las iniquidades del pueblo», haciendo del ayuno por una parte un sufrimiento vicario, y por otra una disposición a la misión que va a realizar. Así pues, ayuno y ministerio de salvación están íntimamente unidos. Esta idea del sufrimiento vicario está presente en los apócrifos⁴⁷, fundamentalmente en los apocalipsis de Esdras y de Baruc bajo el aspecto del sufrimiento del justo, siguiendo así el tema iniciado por los Cantos del Siervo de Isaías. Es evidente que es en este contexto donde mejor se puede entender el ar-

gumento de S. Pablo, si bien hay una nota diferenciadora importantísima, que es la idea de que el único sufrimiento vicario y redentor es el de la cruz de Cristo y el ministro reproduce ese sufrimiento en su vida. Una vez más, volvemos al tema del símbolo antes enunciado.

El segundo aspecto que refleja el texto y al que aludíamos arriba, es el de la disposición a la misión. En el argumento de S. Pablo que hemos estudiado quedaba de manifiesto que un ministro era verdadero, entre otras cosas, por su constancia en los ayunos. Por la relación contextual entre «ayuno», de una parte, y «significado del ministerio», de otra; veámos que existía un trasfondo implícito de alusión a la muerte de Cristo, y por tanto, entendemos que esta relación va en la línea de la eficacia del ministerio (la acción salvífica de Dios pasa por el ministro). Ahora, sin embargo, este contexto literario que estamos analizando, nos aporta un nuevo dato al que S. Pablo no alude directamente, pero que podemos intuir en el relato de Hch 13, 2 ó 14, 23, y es el de la disposición subjetiva del ministro ante la misión. El ayuno como purificador, como puerta a la trascendencia, y modo de vislumbrar la voluntad de Dios⁴⁸. Y en esta línea los apócrifos nos aportan mucha luz. Veamos algunos textos que nos muestran este tema. Comenzaremos haciendo una selección del Apocalipsis Siríaco de Baruc, esta obra, a nuestro juicio, trata de lleno el tema que nos ocupa:

«Yo me fui (Baruc) y tomé conmigo a Jeremías, Addo, Serayas, Yabesh, y Godolías, así como a todos los dignatarios del pueblo. Les conduje al torrente Cedrón y les recité todo lo que me había sido dicho. Ellos elevaron la voz y todos lloraron. Y nosotros permanecemos en aquel lugar y ayunamos hasta la tarde» (ApSirBar V, 5-7)⁴⁹

«Entonces, yo, Baruc volví, al igual que Jeremías cuyo corazón había sido encontrado puro de todo pecado, y no había sido hecho prisionero cuando se tomó la ciudad. Entonces nosotros rasgamos nuestros vestidos, lloramos, hicimos duelo y ayuno durante siete días. Siete días después la palabra de Dios me fue dirigida en estos términos...» (ApSirBar IX, 1-X, 1)⁵⁰

«Conserva en tu corazón todo lo que te ordene y escóndelo en lo más profundo de tu espíritu. Entonces yo te revelaré mi juicio todopoderoso, y mis vías impenetrables. Ve, pues, y santificate durante siete días. No comas pan, ni bebas agua ni hables con nadie, y después de este tiempo vuelve a este lugar y yo me apareceré a ti.» (ApSirBar XX, 3-6)⁵¹.

«Dejé este lugar y fui a sentarme junto al torrente Cedrón, en una gruta subterránea, allí me santifiqué: no comía pan pero no tenía hambre; no bebía agua y en cambio no tenía sed; permanecí hasta el séptimo día como el Señor me había mandado. (...) A la puesta del sol, mi alma se llenó de pensamientos y oré así al Señor...» (ApSirBar XXI, 1-3)⁵²

La destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 por las tropas romanas suscita entre los judíos piadosos numerosos interrogantes sobre las promesas divinas, el origen de los males, o el futuro del pueblo⁵³. Como un intento de respuesta a esta situación de incertidumbre aparece esta obra pseudoepigráfica contemporánea del N.T. Sin menospreciar el importantísimo valor de la misma en temas como el origen del mal o las reflexiones sobre la Alianza, los puntos de vista que a nosotros nos interesan especialmente son los siguientes:

Por una parte el ministerio profético y sus actitudes penitenciales, y por otra, el carácter apocalíptico de la obra en relación a la intervención de Dios, y a los sufrimientos y tribulaciones que la acompañan.

El primer texto que hemos presentado, tiene como trasfondo esa responsabilidad vicaria de la que hemos hablado anteriormente. Baruc se siente responsable de la caída de Sión⁵⁴, y asume el pecado del pueblo, sin embargo, la voz de Dios le anuncia el juicio inevitable, la destrucción de Jerusalén. Ante esta realidad apocalíptica, se reúnen los personajes más representativos (incluso los dignatarios del pueblo) para ayunar. Este ayuno no evita la catástrofe, sino que dispone a la intervención apocalíptica de Dios. En el fondo de todos los textos que hemos visto referentes a Baruc existe una única finalidad: *comprender* el designio de Dios, abrirse a su revelación, y en cierto modo, clarificar el ministerio del profeta. El ayuno no aparece tanto como un autocastigo por el pecado pues se insiste en la pureza de los que lo practican (*Jeremías cuyo corazón había sido encontrado puro de todo pecado*), cuanto una puerta a la revelación, a la recepción de la palabra de Dios. Quiero insistir un poco más en el último texto que hemos escrito y que clarifica lo que acabamos de decir. Si leemos los textos seleccionados por el orden establecido, nos damos cuenta que el tema de la trascendencia se va definiendo paulatinamente.

En el primero hay una respuesta de ayuno ante el mensaje destructor de Dios anunciado por Baruc.

En el segundo hay una actitud penitencial que dispone a la manifestación de la palabra de Dios.

En el tercero, hay una revelación íntima y personal de Dios al profeta, no ya para que lo anuncie, sino para que lo guarde en su interior, a la vez que se matiza la penitencia usando el verbo «santificarse» con el ayuno (matiz claramente de purificación en sentido bíblico).

El cuarto texto aporta un matiz nuevo que nos puede ayudar a entender la situación de concepto bisagra en la que hemos colocado al ayuno al explicar el texto de 2 Co 6, 1-7, porque además de la utilización nuevamente del verbo «santificarse», desaparecen los efectos do-

lorosos y naturales del ayuno⁵⁵ (hambre y sed), y se pone de manifiesto la proyección hacia la trascendencia.

De este modo en el judaísmo contemporáneo al N.T. el ayuno no sólo tiene el matiz penitencial de tribulación y dolor ante el pecado, sino de puerta a una dimensión de manifestación divina que coincidiría con las manifestaciones del Espíritu a las que alude la segunda parte del texto de 2Co 6, 1-7. Hasta qué punto esta relación era evidente en el judaísmo de esta época lo pone de manifiesto el siguiente texto con el que queremos concluir este apartado:

«Estos son los signos de los cuales me está permitido hablarte; pero si todavía rezase y llorase como ahora, y ayunase durante siete días oiría de nuevo cosas más grandes» (4 Esd V, 13)⁵⁶.

Esta obra, si bien se ha conservado en la Vulgata con una introducción y un final totalmente cristianos, tiene un núcleo claramente apócrifo que se sitúa en la misma línea del ApSirBar citado anteriormente. Se trata de un apocalipsis en toda regla. Esdras, tras la ruina de Jerusalén tiene tres amplios diálogos con el Señor o su ángel seguidos de visiones o revelaciones y precedidos de oraciones y ayunos (5, 20; 6, 35)⁵⁷. El objeto de traer este texto a colación no es otro que reforzar la relación existente entre la revelación o manifestación de Dios a su elegido y la actitud penitencial.

El ayuno no sólo hace posible la revelación de Dios sino que en cierto modo la está condicionando. Por eso entendemos que para S. Pablo, a la luz de este contexto, el ayuno sea uno de los elementos imprescindibles para desarrollar bien el ministerio, no sólo como reproducción de la muerte de Cristo, sino también de la resurrección, en tanto que en el cristiano, la dimensión trascendente (nueva creación) ha sido inaugurada por medio de la resurrección.

1.6. CONCLUSIONES

A la luz de lo que acabamos de ver en las páginas precedentes volvemos ahora sobre la cuestión que planteábamos al principio. ¿Refleja esta práctica penitencial, dentro de la Iglesia primitiva, un proceso de rejudaización entendida como una vuelta a las prácticas derivadas de la Ley? Nosotros creemos que no. En primer lugar porque el centro del argumento paulino está en el hecho salvífico definitivo: que es la muerte y resurrección de Cristo, y esta realidad, otorga al cristiano

una libertad ante las prácticas del A.T., libertad también para utilizarlas y modificar su sentido cambiando su motivación. Y este es el punto que consideramos más importante.

La mayoría de los autores clásicos sobre teología del N.T., entienden este texto desde el punto de vista de la ascesis paulina⁵⁸, sin embargo para nosotros el tema va mucho más allá. El ayuno tiene relación con la esencia misma del ministerio, y por lo mismo, de la vida cristiana. Para nosotros hablar de rejudaización sería entender el hecho del ayuno despojado de sus motivaciones (clases contextuales) y, por lo mismo, hacer una simplificación. Porque, si bien es verdad que el hecho como tal es el mismo, este hecho situado en el ámbito de la comunicación se enriquece semánticamente en función de sus motivaciones, que son las que permiten que un hecho (no sólo un concepto) se convierta en vehículo de comunicación. Esto que acabamos de enunciar es muy importante dentro del estudio de la Biblia, ya que no es fundamentalmente un libro de ideas sino de hechos históricos cargados de significado⁵⁹.

El ayuno, para S. Pablo, es un modo de hacer presente la muerte y la resurrección de Cristo en el ministro, y no como una mera ascesis de imitación del maestro, sino como una presencialización del hecho salvífico, la cual otorga eficacia y veracidad al ministerio que desempeña el apóstol. Y a diferencia de los fariseos que se sienten orgullosos y seguros en sus prácticas, el apóstol considera tanto los sufrimientos como el ayuno como una gracia y no un fruto de su buen hacer como ministro.

Visto esto, pasemos ahora al estudio de otros textos del N.T. para poder así contrastar la postura de S. Pablo con otros ámbitos del cristianismo primitivo.

2. AYUNO EN LOS EVANGELIOS

INTRODUCCIÓN

Como hemos podido comprobar en el capítulo anterior, S. Pablo nos da una visión del ayuno que se diferencia notablemente de la del A.T. al haber introducido un elemento completamente nuevo aplicado a la espiritualidad del cristiano y, en concreto del ministro, esto es, la vinculación de las tribulaciones, tanto involuntarias como voluntarias, a la muerte de Cristo a modo de lo que podríamos llamar «viven-cia sacramental» de la misma.

Es evidente, que esto tiene unas resonancias remotas en el Mesías doliente de Isaías, en lo referente al sufrimiento vicario, pero el aspecto universal del mismo, es decir, la capacidad que todo creyente tiene de unirse a ese sufrimiento salvador, o mejor, de hacer de su sufrimiento personal un elemento transformador y purificador, eso sólo es posible bajo dos presupuestos.

Primero: la visión globalizadora que aportó la apocalíptica, considerando que el sufrimiento de los justos en el eón presente dará paso al eón definitivo, donde todo sufrimiento será eliminado⁶⁰. Así pues, la apocalíptica hace una llamada a la actitud personal frente al acontecimiento que se avecina, y en donde sólo importa la responsabilidad individual, al margen de pertenencia, o no, al pueblo de Israel. Esta universalidad de mensaje es la que justifica la actitud y la misión de los personajes que protagonizan los apócrifos, los cuales ayunan para adentrarse en la revelación que les acerca al eón definitivo, y les motiva en su ministerio de comunicárselo a los demás.

Segundo: la visión paulina del cuerpo místico. Esta visión supera el individualismo apocalíptico y el pesimismo subyacente, al considerar que el eón futuro ya está presente en este mundo por la resurrección de Cristo, de modo que toda forma de sufrimiento o de muerte da paso a la resurrección. De esta manera todo cristiano lleva en su cuerpo la muerte de Cristo.

La cuestión que ahora se nos plantea es más compleja, se trata de ver en qué línea se sitúa Jesús frente al ayuno, contando con la única fuente que poseemos: los evangelios. En esta, como en las demás cuestiones acerca de Jesús, nos encontramos con una dificultad que no podemos eludir, y es la mediación de los evangelistas y de la teología de las comunidades primitivas que subyace a cada uno de los escritos evangélicos, y que nace de la vivencia postpascual.

Teniendo en cuenta esta dificultad, y sin pretender desvincular el Jesús histórico de la interpretación posterior dada por la comunidad creyente⁶¹, nos acercaremos a los textos para, en función de sus semejanzas o diferencias, precisar la visión que los evangelistas nos dan del ayuno. Considerando la doctrina y práctica del mismo hecha por Jesús, no como algo aislado, sino como una continuidad de vivencia que permanecía entre las comunidades de Mateo, Marcos o de Lucas, y ayudándonos del ambiente literario que les rodea, intentaremos precisar en la medida de lo posible con ayuda de la crítica literaria qué aspectos de estas tradiciones pertenecen a la vivencia prepascual para poder así acercarnos al pensamiento de Jesús. Comencemos por ver los textos que nos hablan del ayuno en los evangelios.

2.1. LOS TEXTOS

Dado que estamos tratando de la tradición sinóptica, el criterio que hemos elegido para presentar y analizar los textos subsiguientes ha sido comenzar con aquellos textos de triple tradición, para terminar con los que están atestiguados por un solo evangelista, de modo que al hacer un estudio comparativo podamos acercarnos mejor a las fuentes, y por tanto al pensamiento de Jesús.

2.1.1. Textos que pertenecen a varias tradiciones:

A) *Pregunta sobre el ayuno. Texto 1*

Mc 2, 18-20	Mt 9, 14-15	Lc 5, 33-35
<p>¹⁸Los discípulos de Juan y los Fariseos pasaban un día de ayuno. Llegan y le dicen: «¿Porqué los discípulos de Juan y los fariseos ayunan y en cambio los tuyos no ayunan?» ¹⁹Jesús les dijo: «¿Pueden ayunar los invitados a bodas mientras el esposo está con ellos?» Mientras tienen consigo al esposo no pueden ayunar, ²⁰pero vendrán días en que les arrebatarán al esposo y entonces ayunarán, en el día aquel.</p>	<p>¹⁴Entonces se le acercaron los discípulos de Juan diciendo: «¿Porqué nosotros y los fariseos ayunamos mucho y tus discípulos no ayunan?» ¹⁵Les dijo Jesús: «¿Acaso pueden los compañeros del esposo afligirse mientras está con ellos el esposo? Pero vendrán días en que les será arrebatado el esposo y ayunarán».</p>	<p>³³Ellos le dijeron entonces: «Los discípulos de Juan y los de los fariseos ayunan con frecuencia y hacen oraciones tus discípulos comen y beben». ³⁴Y Jesús les contestó «¿Acaso podéis hacer ayunar a los convidados a la boda mientras el esposo está con ellos? ³⁵Días llegarán en que el esposo les será quitado: entonces ayunarán».</p>

B) *Ayuno de Jesús en el desierto. Texto 2*

Lc 2, 18-20	Mt 4, 1-2
<p>Jesús lleno de Espíritu Santo, regresó del Jordán y fue conducido al desierto bajo el influjo del Espíritu, ²donde durante cuarenta días fue tentado por el diablo. No comió nada durante aquellos días y, acabados, tuvo hambre.</p>	<p>¹Luego Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto par ser tentado por el diablo. ²Y después de haber ayunado cuarenta días y cuarenta noches tuvo hambre.</p>

C) *Ayuno y el demonio. Texto 3*

Mc 9, 29	Mt 17, 21
Y él les dijo: «A esta raza sólo se la puede expulsar con la oración y el ayuno.	Mas esta clase de demonio sólo puede ser expulsada por la oración y el ayuno.

2.1.2. Textos que pertenecen a una tradición

A) *Intención del ayuno*

Mc 6, 16-18
Cuando ayunéis, no estéis tristes como los hipócritas que se desfiguran el rostro para hacer ver a la gente que ayunan, en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, en cambio cuando ayunes, úngete la cabeza, y lávate la cara para que los hombres no se den cuenta que ayunas sino tu Padre que está en lo secreto, y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará.

B) *Oración del fariseo*

Lc 18, 12
El fariseo de pie hacía en su interior esta oración: «¡Oh Dios, Te doy gracias porque no soy como el resto de los hombres: ladrones, injustos, adúlteros, ni como ese publicano. Yo ayuno dos veces por semana y pago los diezmos de todo lo que poseo».

2.2. EL PROBLEMA SINÓPTICO EN EL TEXTO 1

2.2.1. Análisis de las formas literarias

Desde el punto de vista de la historia de las formas, nuestro texto contiene un *apoteagma* que podríamos situar en una controversia sobre el ayuno. En términos generales, podemos decir que estas controversias intentan identificar a los seguidores de Jesús frente a otros judíos, y se manifiesta en diferentes aspectos: una mayor liberalidad

en la mesa común (Mc 2, 15 ss), en lo referente al ayuno (2, 18) y en la observancia del sábado (2, 23)⁶². Así pues nos encontramos con un contexto similar al ya estudiado de 2 Co, es decir, una confrontación en lo relativo a las prácticas religiosas que se plantea desde el punto de vista de la autenticidad y particularidad del mensaje cristiano.

Esta confrontación tiene su origen en el propio mensaje de Jesús, y es hasta tal punto significativa, que poco a poco se irá convirtiendo en una hostilidad creciente que culminará en su muerte (Cf. Mc 3, 6 donde nada más salir de la sinagoga los herodianos y los fariseos planeaban la muerte de Jesús). De ahí que no sea extraña la conexión que en nuestro texto aparece entre el tema del ayuno y la muerte de Jesús⁶³.

En este grupo de apotegmas cabe señalar como bien hace Theissen dos argumentos que ayudan a ubicar al grupo frente a sus oponentes. En primer lugar el argumento *teocéntrico*, que consiste en apelar a elementos comunes con otros judíos para diferenciarse de los paganos⁶⁴. El segundo es el argumento *cristológico*, lo utilizan aquellos apotegmas que recalcan la autoridad de Jesús como elemento central del mismo: «los amigos del novio no ayunan mientras el novio está con ellos». Esto significa que la figura de Jesús es argumento suficiente para modificar una norma. A este grupo pertenece nuestro texto y esto nos indica la conciencia que ya tenían los primeros cristianos frente a los judíos. Cabe, pues, por tanto pensar que la redacción de estos apotegmas va orientada a matizar las diferentes posturas dentro de la propia comunidad respecto al ayuno, para ir precisando cuál es la propiamente cristiana, y esto especialmente en lo referente a las prácticas bautismales, en donde el ayuno adquiere una doble dimensión: por una parte es una predisposición a un encuentro con el misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, y por otra, se convierte en un arma eficaz de lucha contra el mal⁶⁵.

De lo dicho hasta ahora podemos deducir, por tanto, que por el testimonio general de los textos, así como por lo que nos refleja la tradición, los primeros cristianos no eluden el ayuno como práctica religiosa en sus comunidades, sino que está presente con una clara referencia a Cristo. Pero pasemos a ver cuál ha sido el proceso redaccional de nuestro texto y su composición sinóptica, a fin de precisar lo más posible qué elementos pertenecen a la propia historia de Jesús, y cuál es la interpretación posterior dada por las comunidades de los evangelistas.

2.2.2. La estructura de la redacción

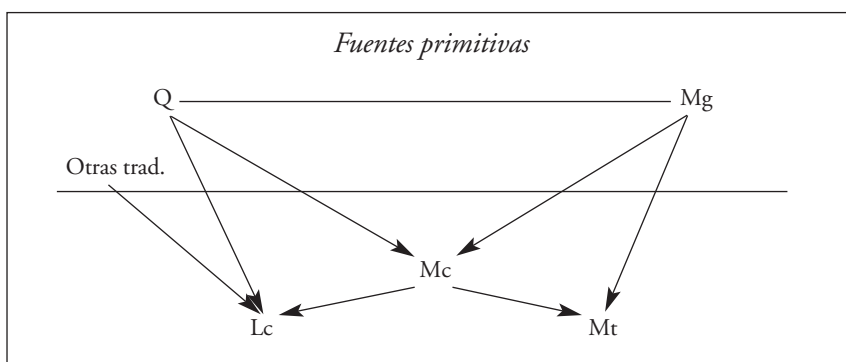
Al comparar las tres redacciones de los evangelistas sinópticos, nos encontramos con un núcleo común que se puede esquematizar en cuatro partes que serían las siguientes:

1. Introducción (I). Consiste en una presentación muy breve de tipo narrativo que nos sitúa de cara a lo que viene a continuación.
 2. Pregunta que origina la controversia (II).
 3. Respuesta de Jesús (III).
 4. Argumento que justifica la respuesta (IV).
- Esquemáticamente tendríamos lo siguiente:

	<i>Marcos</i>	<i>Mateo</i>	<i>Lucas</i>
I	Los discípulos de Juan y los fariseos estaban ayunando Vienen y le dicen	Los discípulos de Juan Se acercan y le dicen	Ellos Le dijeron
II	¿Por qué los disc. de Juan y los fariseos Ayunan Y tus discípulos no ayunan?	¿Por qué <i>nosotros</i> y los fariseos Ayunamos Y tus discípulos no ayunan?	Los discípulos de Juan ayunan igual que los fariseos Y tus discípulos comen y beben
III	¿Pueden los convidados a la boda ayunar mientras está con ellos el esposo? Mientras está... (redundancia) no pueden ayunar	¿Pueden los convidados a la boda estar tristes mientras el esposo está con ellos?	¿Podéis obligar a que ayunen a los invitados al banquete mientras el esposo está con ellos?
IV	Vendrá tiempo en el que se les quite al esposo y entonces en ese tiempo ayunarán	Vendrá tiempo en el que les arrebaten al esposo entonces ayunarán	Ya vendrá tiempo en que se les quite al esposo y entonces en ese tiempo ayunarán

Como se puede apreciar en el estudio esquematizado del texto nos enfrentamos de lleno al problema sinóptico. Teniendo en cuenta la enorme dificultad para precisar con certeza el tema de las fuentes y la interdependencia redaccional de los evangelistas, nos moveremos siempre en el terreno de la hipótesis remitiendo a los autores que más lo han estudiado. De todas maneras, a la luz de la estructura se puede

ver que no es fácil explicar nuestro pasaje como hace Th. Schäfer⁶⁶ desde una única forma de un original de Marcos, dado que hay elementos coincidentes de Mt y Lc que modifican a Mc y parecen postular una segunda fuente común. La mayoría de los autores⁶⁷ se inclina a reconocer la dependencia del Mt actual respecto a Mc, sin embargo, Vaganay aboga por una dependencia común de ambos evangelios respecto al llamado Mg, o Mateo semítico primitivo. Si aceptamos esta hipótesis, los materiales que se reúnen en nuestro texto podrían organizarse según el siguiente diagrama:



Teniendo en cuenta esta compleja estructura en cuanto a la organización de los materiales de cara a una ulterior redacción, pasemos ahora a describir cuál pudo ser el proceso seguido por los evangelistas a fin de intentar analizar por una parte, lo que pertenece al momento histórico de Jesús, y después, la ulterior interpretación dada por la comunidad, con la consiguiente valoración del hecho.

2.2.3. El proceso de la redacción

En el proceso de la redacción, K.Th. Schäfer⁶⁸ parte de la premisa que de Mc es el texto original del que Mt y Lc son dos relecturas independientes; en síntesis sus argumentos son los siguientes:

1. El texto de Mc resulta el más largo de los tres y, sin embargo, esto no implica mayor perfección de estilo, ni mayor claridad en el contenido.
2. Varias partes del texto de Mc han sido mejoradas tanto en su estilo como en el contexto redaccional, así, por ejemplo, en la escena de Mc falta un encuadre espacio-temporal, que está presente en Mt al utilizar el adverbio *τότε* y en Lc 5, 33, con relación al contexto con la comida en casa del publicano.

3. En Mc 2, 18a la alusión a los interlocutores no está del todo clara: la expresión con imperfecto perifrástico (Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες) «estaban de ayuno», aumenta el sentido de imprecisión⁶⁹, no dejando clara la relación entre los que ayunan y los que preguntan. Este ayuno no se refiere al día de la expiación, que como ya vimos era el día oficial de ayuno, sino probablemente a uno de los ayunos de tipo piadoso. De la misma manera no queda claro el sujeto que realiza la pregunta. El plural *ἐρχονται* es probablemente impersonal (así lo leen Turner, Lagrange, Klostermann entre otros)⁷⁰ Mt, en cambio, precisa el sujeto de la pregunta (los discípulos de Juan), aclarando así la situación. Mientras que Lc se limita a mantener la imprecisión de los sujetos poniendo todo en tercera persona⁷¹.

4. Mc, responde a la pregunta en 2, 19b de modo redundante (podría ser un semitismo⁷², o como opina C.S. Mann, un añadido de la comunidad de Mc para hacer hincapié en el conocimiento que Jesús tenía acerca del fin del mundo que estaba por venir⁷³, o simplemente, un giro muy frecuente en los evangelios como opina Wellhausen⁷⁴. En cualquier caso Mt, y Lc evitan la redundancia y dejan la pregunta de modo retórico y por tanto equivalente a una afirmación negativa.

5. Mc alude a un día, en singular (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) como frase apodíptica y de gran rotundidad que aporta solemnidad al evento concreto de la muerte de Jesús. Tanto Lc, como Mt la eluden, y dejan sólo la alusión en plural⁷⁵.

6. Respecto a los tiempos verbales Mc los utiliza indistintamente, en cambio, Mt usa tres presentes, y Lc, en cambio, tres futuros, manteniendo de esta manera una mejor coherencia en el relato.

7. Existe además una cierta corrección de estilo, así, por ejemplo, el καί de Mc 2, 19 es sustituido por δέ en Lc 5, 34. O bien, μὴ δύνανται de Mc es sustituido por μὴ δύνασθε... ποιῆσαι νηστεύσαι.

La conclusión a la que podemos llegar en base a los autores que hemos consultado y que se deduce de la exposición que acabamos de hacer, es que, en cuanto a la redacción final, el evangelio de Marcos es anterior a los otros sinópticos, y por lo mismo, es leído y retocado indistintamente y de modo independiente por Lc y por Mt. Ahora bien, no debemos olvidar el planteamiento que hace A. Feuillet, y que a nuestro juicio, lejos de contradecir lo dicho hasta ahora, nos aclara algunos elementos un tanto imprecisos de nuestro texto: Así, por ejemplo, ¿Cómo es posible que Mt, siendo posterior en redacción, precise los interlocutores de Jesús reduciéndolos a los discípulos de

Juan? La respuesta la encuentra nuestro autor en la teoría ya planteada por Lagrange de un Mt primitivo que serviría de fuente paralela a nuestro Mt actual⁷⁶. A juicio de Feuillet⁷⁷ el núcleo primitivo que da origen a toda la controversia estaría más explícito en la redacción actual de Mt, si bien, como ya hemos dicho, el esquema del relato es el de Marcos. Así, el núcleo de la controversia podría ser el siguiente:

1. Los discípulos de Juan se acercan a Jesús, probablemente con ocasión de la muerte de su maestro y reconociendo en cierto modo en Jesús un discípulo de Juan ⁷⁸.

2. Mt utiliza un verbo (πεvθεiv) que podría muy bien ser original, cuyo sentido es hacer duelo⁷⁹ y equivalente a ayunar en la mentalidad semita. El uso de este verbo es coherente con la situación, además L. Vaganay, apoyándose en una nota filológica de P. Jüon supone en el original arameo una forma hitpael del verbo *`ana* que significa afligirse o ayunar⁸⁰.

3. Jesús responde con una comparación (su presencia = banquete de bodas) con lo que Jesús se compara al esposo mesiánico, indicando que el tiempo de la espera ya ha terminado⁸¹.

Esto nos permite afirmar⁸² que el centro del pasaje, es decir, el núcleo de la controversia, pertenece al ministerio de Jesús, y de este núcleo podemos deducir un primer nivel de sentido correspondiente al momento histórico.

2.3. ANÁLISIS DEL TEXTO

Nuestro texto se compone de dos partes bien diferenciadas: de un lado está lo que hemos venido llamando el núcleo del texto que lo constituye un dicho de Jesús acerca del ayuno y de otra, está el pasaje narrativo en el que se encuadra este dicho y que tal como nos ha llegado a nosotros forma una controversia al presentarse ese dicho de Jesús en respuesta a unos oponentes (discípulos de Juan y discípulos de los fariseos). Así pues, el apotegma acerca del ayuno presentado en un contexto de controversia se constituye en una *superestructura argumentativa*. Esto significa que el hecho (H) ayuno adopta unas implicaciones semánticas con unas nuevas relaciones contextuales que afectan directamente a la identidad de los dos grupos en oposición definiendo las características de los mismos en relación a este hecho. Es interesante señalar aquí cómo en los dos pasajes del N.T. que hemos analizado hasta el momento se ha sustituido la superestructura narrativa por la argumentativa. Esto tiene un significado importante

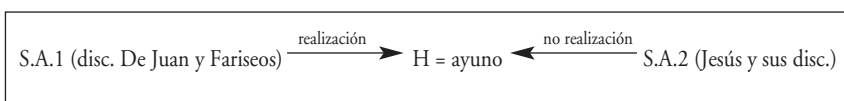
para nosotros, y es que pone de manifiesto el valor que el ayuno tenía en tiempo de las primeras comunidades cristianas, dado que se utiliza como elemento diferenciador con profundas consecuencias teológicas que veremos a continuación.

Como ya hemos visto, la estructura argumentativa se basa en el fondo del diálogo persuasivo, y se diferencia de la demostración científica en que las relaciones entre hipótesis y conclusión son más de probabilidad o credibilidad que de lógica estricta. Ahora bien, en muchos casos, en el lenguaje cotidiano las condiciones de la hipótesis están implícitas y pertenecen al contexto⁸³. Veamos cual es el esquema de la argumentación siguiendo a Van Dijk y analicemos después cada una de sus partes.

Argumentación	
Justificación	Conclusión
1. <i>Marco</i> : Lo constituye la controversia (pasaje narrativo) «Nosotros ayunamos y tú y tus discípulos no».	«Cuando les arrebatan al novio, entonces ayunarán»
2. <i>Circunstancias</i> : Sentido del ayuno para los adversarios.	
A) Punto de partida. Importancia de la no realización del hecho del ayuno (hipótesis implícita) B) Legitimidad. «¿Pueden ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos?»	

2.3.1. El marco y las circunstancias⁸⁴

Vista la estructura general del texto, debemos afrontarlo desde las diferentes líneas de análisis lingüístico⁸⁵, que nos permitirán ir captando cada vez más en profundidad su sentido. Desde el punto de vista *semiótico* nos encontramos con dos grupos de sujetos agentes (S.A.) sobre una misma acción (H=AYUNO), los cuales se sitúan según el siguiente esquema:



Ahora bien, esta relación no es aséptica sino que forma el núcleo de la controversia al ser formulada como una pregunta, la cual implica una necesidad u obligación de realizar la acción⁸⁶. Así pues, ¿qué relación contextual del S.A.1 permite presuponer una necesidad en la realización de la acción capaz de crear la controversia?

Para responder a esta pregunta debemos entender bien la relación de S.A.1 con el H=Ayuno. Si bien en el marco narrativo que nos presentan los tres sinópticos la pregunta es realizada por diferentes sujetos (Mc: la gente, Mt: los discípulos del Bautista, Lc: sujeto indeterminado), lo que sí coincide es precisamente el sujeto agente de la acción realizada: los discípulos de Juan, y según C.S. Mann la referencia a los fariseos se hace por asimilación, globalizando así todo el mundo judío de la época⁸⁷. En primer lugar, el caso de los ayunos de Juan era suficientemente conocido como lo reflejan los textos de Mt 11, 18 y Lc 7, 33, y el texto de Mc hace hincapié en forma redundante en que no era algo esporádico sino una costumbre, «solían ayunar». En segundo lugar, esto concuerda perfectamente con la actitud de los fariseos que lo hacían dos veces por semana⁸⁸. Este marco narrativo lo podemos designar como *marco redaccional*, y veremos más tarde cuál es su función respecto al texto.

Durante algún tiempo se propuso que el ayuno de los discípulos de Juan hacía referencia a una actitud de luto debida a la muerte del maestro (Cranfield), sin embargo el contexto de la redacción apunta en otra dirección, sobre todo si nos fijamos en el adverbio que utiliza Mateo *πολλά*⁸⁹. Así pues, nos encontramos con dos niveles de sentido que se dan en dos marcos diferentes y deben ser analizados por separado:

El primero corresponde al hecho que da origen al logion y formaría el *marco histórico*. Si aceptamos la teoría de Cranfield estaríamos ante una actitud de luto de los discípulos de Juan ante la muerte de su maestro, los cuales esperan por parte de Jesús y de sus discípulos una respuesta similar dada la vinculación existente entre ambos grupos. La respuesta de Jesús en este contexto sería una evasiva. Esta actitud en las controversias es típica de Jesús. No intenta dar una respuesta concreta sino dejar que los adversarios la deduzcan espontáneamente.

Es el mismo caso de las cinco controversias galileas: la curación del paralítico en Cafarnaún, la comida con los publicanos, la discusión sobre el ayuno, que estamos estudiando, las espigas arrancadas en sábado, la curación del hombre de la mano seca. Estas controversias al principio del ministerio público tienen como trasfondo el tema de la autoridad de Jesús: «¿Quién puede perdonar los pecados sino Dios?», y en todas ellas la actitud de Jesús es evasiva, dejando al auditorio sacar sus propias conclusiones al respecto. En cambio, se diferencian de

las propuestas por los evangelistas al final del ministerio de Jesús, en primer lugar porque tienen como escenario Jerusalén y en segundo lugar porque la pregunta sobre la autoridad se hace directamente, siguiendo así el esquema de la revelación progresiva del misterio mesiánico (Cf. Mc 11, 27-12, 40 y par).

En nuestro caso, el trasfondo de la controversia es la duda acerca del mesianismo de Jesús, de modo que Él no entra en la polémica del ayuno en sí misma, sino más bien en la afirmación de su presencia mesiánica. Ahora bien, es evidente que el ayuno para estos grupos de judíos tenía una importancia fundamental como actitud penitencial, como lo reflejan numerosos textos de la época, algunos de los cuales ya hemos visto, y si nos acercamos a la doctrina oficial de los maestros judíos del momento podemos observar cómo estaba estipulado y en qué circunstancias estaba prescrito⁹⁰. Esta circunstancia sirve de justificación a nuestros redactores para situar a Jesús en una controversia abierta contra dos grupos judíos especialmente significativos: los discípulos de Juan y los fariseos y de esta manera convertir la controversia sobre el ayuno en ocasión de reflexionar sobre las actitudes del seguimiento de Cristo y por consecuencia la diferenciación de la actitud cristiana respecto a los otros grupos judíos.

Así pues, como primera consecuencia semántica del contexto a la luz del marco redaccional podemos decir que esta pregunta sobre el ayuno se situaría en el plano moral, es decir, equivaldría a preguntar ¿cómo tú pretendes ser un maestro, si tanto tú como tus discípulos os dais a una vida licenciosa?

Ahora bien, esta visión no justifica de ninguna manera la respuesta de Jesús, y existiría una falta de coherencia en la estructura argumentativa dado que Jesús no responde a la pregunta sino que plantea otra en relación a la posibilidad del ayuno. En la no realización del hecho-ayuno está la fuerza de la justificación del argumento y por consecuencia está el sentido en el que este hecho ha sido tomado. No se trata, por tanto, de una cuestión moral, sino de algo más profundo, del significado mismo de la realización del ayuno

2.3.2. Justificación

En el apartado anterior hemos analizado las circunstancias del texto que nos han puesto de relieve los distintos marcos en que se puede entender esta controversia, pero es necesario ampliar nuestra visión al contexto global en el que se inscribe. Este contexto es el que el autor cristiano tiene con la perspectiva total de la vida, muerte, y resurrec-

ción de Cristo, y además, la de una comunidad cristiana a la que se dirige. Así pues, en función del contexto en el que se da nuestra controversia, podemos hablar de dos planos de significación. El primer plano es el significado directo en función del contexto. Jesús y sus discípulos celebran una fiesta en casa de Leví-Mateo y un grupo se escandaliza de su actitud con los publicanos, comiendo y bebiendo. De ahí surge una primera oposición:

<i>Pecadores y disc. de Jesús</i> ← → <i>Fariseos y disc. de Juan</i>
<i>Comen y beben</i> ← → <i>Ayunan</i>

Dado que el objetivo de nuestro análisis es captar los matices de significado que constituyen el sentido del hecho ayuno en este texto, y puesto que el ayuno es una acción no realizada, el sentido vendrá determinado por las motivaciones de la no realización que se constituyen en *justificación* de la estructura argumentativa. En nuestra secuencia narrativa nos encontramos con lo siguiente:

Por una parte está el sujeto agente primero (SA1) que son los fariseos y los discípulos de Juan cuya acción (H=ayuno) se realiza con una determinación que indica la valoración de la acción (πολλὰ), frecuentemente, y con una motivación basada en la tradición del judaísmo. Frente a esta secuencia del programa narrativo, está la pregunta que origina la polémica. «¿Porqué nosotros ayunamos y vosotros no?». Esta pregunta tiene implícito un sentido de obligación que corresponde a la calificación del hacer en la línea del *deber-hacer*⁹¹, y en cuyo trasfondo está la esencia del ser judío que constituye la fuerza del deber. Así en esquema sería lo siguiente:

	PN (ayuno de los Fariseos y dis. Juan)		Anti-PN (ayuno de Jesús y sus discípulos)
<i>Capacidad</i>	SA1 <i>Deber-hacer</i>	<i>Influjo</i> Mitente: Actividad persuasiva. <i>Hacer-saber</i>	SA2 Discípulos de Jesús <i>Deber-no hacer</i>
<i>Valoración</i>	<i>Axiología = Motivación:</i> <ul style="list-style-type: none">• Deseo de la presencia mesiánica• Intervención divina• Liberación de Israel		<i>Justificación</i> «Acaso pueden ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos... <i>cuando le arrebatan entonces ayunarán</i> »
<i>Realización</i>			<i>No realización</i>

A la luz de este esquema semiológico podemos observar que el núcleo que constituye la polémica y que suscita la estructura argumentativa, es la oposición que se da en el nivel de la capacidad (deber-hacer / deber-no hacer). Así pues, volvemos a la cuestión que hemos planteado anteriormente, que es el sentido del no-ayuno.

Si observamos la crítica interna del texto y su relación con otros contextos similares en los que aparece la polémica como trasfondo narrativo (cf. Mt 21, 23-27; Mc 11, 27-33; Lc 20, 1-8) nos encontramos con que es una actitud frecuente en Jesús, como ya hemos indicado anteriormente, no entrar en la polémica, sino dejar que sean sus adversarios los que saquen sus propias conclusiones. Así pues, al analizar la respuesta en boca de Jesús de nuestro texto, podemos muy bien distinguir dos partes, como lo refleja el esquema anterior. La primera parte sería la evasiva y podría muy bien pertenecer al momento histórico. Mientras que la segunda parte (en **negrita**) sería una explicación del redactor, centrando no ya el sentido del no ayuno, sino el de un posible ayuno futuro, visto a la luz de los acontecimientos pascales, y por tanto, aproximándose al sentido «cristiano del ayuno». Veamos estos dos momentos del texto y sus matices de significación.

En primer lugar, en función de esta oposición, y en relación al contexto, la respuesta de Jesús, como ya hemos indicado arriba, se puede considerar como una evasiva a la pregunta directa sobre el ayuno. Así la frase ἐφ' ὅσον μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νυμφίος según J. Jeremías habría que entenderla, no en sentido personal, sino general: «mientras se celebra la boda»⁹² y en este sentido, sería una referencia alegórica al tiempo de salvación como banquete de bodas ya presente, lo cual indicaría que la actitud de ayuno sólo es propia de este mundo, en tanto que se espera el tiempo de salvación escatológico. Esto justificaría principalmente el ayuno de los fariseos y coincidiría con el sentido del ayuno que nos transmiten los apócrifos del Antiguo Testamento y con el del propio Jesús antes de inaugurar su vida pública y por tanto su misión. Estamos, pues, ante un trasfondo teológico diferente del que apuntábamos arriba, no tanto de aspecto moral, cuanto escatológico. Y sólo en este trasfondo contextual la respuesta de Jesús mantiene la coherencia del texto.

La clave está en la relación con el tiempo de salvación; este tiempo de salvación es en primer lugar renovación universal, nueva creación o renovación simbólica de Jerusalén. Y la expectación que el pueblo judío tenía de ese momento queda reflejado en diversas obras como por ejemplo el Apocalipsis siríaco de Baruc, veamos algunos textos.

Este edificio que veis ahora no es el que será revelado después de mi, el que ha sido preparado al comienzo desde que yo concebí la idea de hacer el paraíso, yo se lo hice ver a Adán antes de que pecase (...) yo se lo mostré después a Abraham, mi siervo, la noche entre las partes de las víctimas del sacrificio. A Moisés en el monte Siná... (ApSirBar IV, 3-7)

Entonces me fui y tomé conmigo a Jeremías, Addo, Serayas, Yabesh y Godelías, así como a todos los dignatarios del pueblo. Les conduje al torrente Cedrón y les recité todo lo que me había sido dicho. Ellos elevaron la voz y todos lloraron. Nosotros permanecemos en el lugar y ayunamos hasta la tarde (ApSirBar V, 5-7).

Estos dos textos reflejan los dos polos temáticos en los que se desenvuelve esta obra: por un lado está la inmediatez de la acción divina, entendida como una renovación total, nueva creación, o regeneración de la ciudad de Jerusalén. Por otro, está el juicio de los hombres en tiempos del Mesías, lo que significa una necesidad de purificación ante este momento que se cree inminente. La motivación que provoca el ayuno en el texto precedente es la comunicación de la revelación del profeta (... *y les recité lo que me había sido dicho*) así el conocimiento de la inmediatez de la acción divina provoca la actitud de ayuno como disposición a los acontecimientos que se avecinan. Pero veamos los siguientes textos en los que aparecen algunos aspectos diferentes:

Conserva en tu corazón todo lo que te ordene y escóndelo en lo más profundo de tu espíritu. Entonces yo te revelaré mi juicio todopoderoso, y mis vías impenetrables. Ve, pues, y santificate durante siete días. No comas pan, ni bebas agua, ni hables con nadie, y después de este tiempo vuelve a este lugar y yo me apareceré a ti. (ApSirBar XX 3-6)

Dejé este lugar y fui a sentarme junto al torrente Cedrón, en una gruta subterránea, allí me santifiqué: no comía pan pero no tenía hambre; no bebía agua, y en cambio, no tenía sed; permanecí hasta el séptimo día como el Señor me había mandado. (...) A la puesta del sol mi alma se llenó de pensamientos y oré así al Señor. (ApSirBar XXI, 1-3)

En este texto podemos ver en primer lugar que la iniciativa del ayuno parte de Dios en forma de un mandato (*santificate durante siete días*), el cual condiciona la revelación futura. Esta relación contextual que liga, el H = (ayuno) con una determinación D = (mandato), a la revelación, pone de manifiesto el valor del ayuno no ya con un carácter meramente penitencial, sino en relación directa con el mundo de la trascendencia, con el ámbito de lo divino. Si observamos el siguiente cuadro semiológico que adelantábamos en la introducción referido al A.T. vemos una sustancial modificación:

<i>N.S.</i>	<i>Rel.</i>	<i>D.</i>	<i>M.</i>
1. Negación de alimento espontáneo	Causal	Desgracia	Luto
2. Negación de alimento voluntario	Intencional	Desgracia, Pecado	Arrepentimiento
3. Negación de alimento voluntario	Intencional	Desgracia, Pecado, Intervención divina	Súplica penitencial
4. <i>Negación de alimento voluntario</i>	<i>Condicional</i>	<i>Mandato divino</i> <i>Intervención divina</i>	<i>Revelación divina</i>

Este cambio producido en los clasemas contextuales del concepto de ayuno puede muy bien aclararnos el trasfondo en el que se desarrolla la discusión evangélica que venimos estudiando. Estos textos nos muestran claramente el ambiente del judaísmo en el que se desarrolla el ministerio de Jesús⁹³. El cual, por una parte, se diferencia del mero ayuno penitencial del Antiguo Testamento ante desgracias o infidelidades de Israel y se centra en la espera de la manifestación salvífica de Dios. Y es precisamente este sentido del ayuno el que utiliza Jesús para manifestar con la no realización del hecho la presencia mesiánica esperada y el comienzo de la nueva creación expresada en la venida del Reino que ha comenzado con su manifestación pública y con sus milagros, de ahí su alusión al banquete escatológico tan presente en sus parábolas

Sin embargo nuestro texto con la alusión a la muerte no se explica fácilmente sin una relación personal a Cristo, dado que a partir de este momento el ayuno vuelve a cobrar un sentido que curiosamente, al igual que hemos visto en S. Pablo, pone en relación el ayuno y la muerte.

2.3.3. Legitimidad-conclusión

Hemos visto que la legitimidad del argumento del no-ayuno se explica sólo por la oposición al fin general del ayuno en el ámbito judío. No porque Jesús tenga un sentido diferente del ayuno, pues como demuestra en el comienzo de su ministerio público, el ayuno aparece como una disposición al encuentro con la misión divina y rechazo del mal. Es más bien la intencionalidad semántica que confiere al hecho *no realizado* con una alusión implícita a la presencia del tiempo salvífico de Dios, cosa que sus oponentes desean obtener por medio del ayuno. Pero hay algo más, como ya reflejábamos al principio de este

capítulo, el contexto en el que se da la controversia es precisamente el que pone de manifiesto la importancia de las obras de la ley y el concepto de salvación. Dado que Jesús no tiene problemas en comer con pecadores y publicanos, su actitud refleja que la salvación es para todos sin diferencia, y por tanto una gracia. Por eso, se ve repetidamente acusado, como lo refleja el siguiente texto:

Porque vino Juan Bautista, que ni comía ni bebía, y dicen: «Demonio tiene». Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: «Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 18-19).

¿Cabe, por tanto pensar que la relectura del evangelista es una traición a la doctrina del Maestro, o como opina Behm⁹⁴ una mera rejuu- daización de las comunidades primitivas? A nuestro juicio es algo más complejo.

El evangelista, a la luz de la experiencia postpascual entiende que la realidad de la nueva creación anunciada por la corriente apocalíptica, sólo ha sido posible, de modo pleno, tras la muerte y resurrección del Maestro. Ahora bien, la pregunta que nosotros nos formulamos es ¿si ya ha comenzado la Nueva Creación con la resurrección de Cristo, qué sentido puede tener el ayuno? y, por tanto, ¿qué sentido puede tener la frase «...entonces ayunarán»?

Lo primero que necesitamos precisar es a qué momento se refiere el adverbio *entonces*. ¿Se trata de la muerte de Jesús, y por tanto, hablamos de un ayuno de dolor y de luto? Esto parece difícil, pues no está atestiguado por ningún evangelista, ni existe ningún pasaje de la historia de la pasión que refleje una actitud de luto con ayuno. En cambio, el verbo empleado, ἀπαυρῶ, que aparece una sola vez en el N. T. en nuestro texto atestiguado por los tres sinópticos en la forma de subjuntivo aoristo pasivo, ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν, tiene claramente matices de movimiento que indican separación pero incluyendo un movimiento (como el de un barco que se aleja). Además el verbo original, αὐρῶ, indica claramente el movimiento hacia arriba: elevación⁹⁵. De modo que nuestro texto al emplear el concepto de ser elevado⁹⁶ está jugando con un doble sentido que incluye la muerte y la resurrección. Y por tanto, la ausencia hay que entenderla como el paso a la otra dimensión inaugurada por la muerte y la resurrección de Jesús.

De este modo nuestro texto precisa y sostiene la posibilidad de un ayuno tras la muerte y la resurrección de Jesús. Sin embargo no es posible desde el texto mismo saber cuál es el sentido de este ayuno. Por una parte un ayuno penitencial que refleje el dolor por la ausencia del

maestro no parece atestiguado. Por otra un ayuno penitencial de perdón de los pecados y de purificación para que se manifieste el Reino de Dios iría en contra del sentimiento cristiano de la teología de la cruz que ha borrado los pecados de los hombres por pura gracia de Dios y en donde no caben más sacrificios⁹⁷.

Para responder a esta pregunta veamos ahora los otros textos evangélicos en los que se nos habla del ayuno, de esta manera veremos el contexto global en el que aparece este concepto en los evangelios.

2.4. ANÁLISIS DE OTROS TEXTOS DE LOS EVANGELIOS

El primero de los textos que vamos a estudiar pertenece a una sola tradición y es la de Mateo, sin embargo es un texto suficientemente significativo dado que nos presenta una visión del ayuno muy particular. Veamos el texto:

Mt 6, 16-18:

Cuando ayunéis, no estéis tristes como los hipócritas que se desfiguran el rostro para hacer ver a la gente que ayunan, en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, en cambio, cuando ayunes, úngete la cabeza, y lávate la cara para que los hombres no se den cuenta que ayunas sino tu Padre que está en lo secreto, y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará.

Según podemos comprobar en el texto nos encontramos con una estructura muy particular, que no nos habla del ayuno en sí mismo sino más bien de las acciones colaterales del mismo. El pasaje según nos dice P. Sanders pertenece a una serie de consecuencias del sermón de la montaña cuyo fin principal es precisamente realzar el contraste entre Jesús y los fariseos. Desde ese punto de vista existe un paralelismo con el texto anterior y por tanto podemos tratarlo como un complemento contextual.

Hoy día no nos es fácil precisar si este texto cuyo trasfondo teológico son una serie de aplicaciones a la nueva ley, y por tanto, son una reflexión del evangelista sobre la doctrina de Jesús antes expuesta, o si realmente pertenece a la doctrina misma de Jesús. Sanders⁹⁸ se inclina por lo primero, y esto significaría a la vez entrar en el tema del contraste entre el judaísmo representado por los fariseos y el cristianismo incipiente.

Partiendo de esta posibilidad nos encontramos con un texto cuya base es también una controversia expresada en una contraposición. Analicemos en primer lugar el contexto literario en el que aparece nuestro texto.

2.4.1. Contexto literario de Mt 6, 16-18.

Nuestro texto pertenece a una sección que se abre en el principio del capítulo 6 con la siguiente frase que indica el sentido global de todo lo que viene a continuación:

Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos; de lo contrario no tendréis recompensa de vuestro Padre celestial (Mt 6, 1).

El texto sobre el ayuno que estamos estudiando pertenece a estas obras de justicia o de piedad sobre las que trata esta sección: limosna, oración y ayuno. Estos tres temas están tratados como un bloque homogéneo, y todos siguen la misma estructura (a excepción de la interpolación del Padrenuestro en 6, 7-15). La estructura, como decíamos anteriormente sigue el esquema de una controversia:

<i>Entidad sujeto</i>	<i>Vosotros</i>	<i>Los hipócritas</i>
<i>Acción</i>	Ayuno Limosna Oración	Ayuno Limosna Oración
<i>Modalidad de la acción</i>	En lo secreto Tocan la trompeta En las sinagogas o plazas	Desfiguran el rostro
<i>Consecuencia</i>	Tu Padre que ve en lo secreto te lo recompensará	Ya han recibido su paga

Del contexto literario cabe resaltar, en primer lugar, que lo que se está tratando es el tema de la justificación, y por tanto, de la recompensa (μισθόν) que conlleva. El evangelista utiliza la controversia como modo de diferenciar las posturas del cristianismo incipiente respecto del judaísmo preponderante, aglutinándolo bajo el epígrafe de *hipócritas*⁹⁹, de ahí que del contraste de posturas podremos deducir el sentido cristiano del ayuno que es nuestro objetivo. Por otro lado, es importante ver que el ayuno está tratado como una de las obras de justicia o de piedad, válidas también para los cristianos, afirmando con ello su importancia en la vida espiritual. En el texto no se cuestiona si se debe o no ayunar, como era el caso del texto anteriormente estudiado, sino de cuál es el modo cristiano de hacerlo.

2.4.2. Análisis del texto

Para captar el sentido del ayuno en nuestro texto iremos analizando uno por uno los distintos elementos de la controversia anteriormente descrita.

En primer lugar, veamos la postura de los *hipócritas* (fariseos y escribas). Ellos desfiguran la cara y dan muestras de tristeza. El ayuno¹⁰⁰ como expresión de dolor y tristeza acompañado de otros conceptos del mismo campo semántico (lamento, ceniza, saco o rasgar los vestidos) era una constante dentro de la tradición judía. Es más, era algo inherente al sentido expresivo de la actitud de ayuno como hemos podido comprobar a lo largo del estudio que venimos realizando. Ahora bien, nuestro evangelista nos invita a que al ayuno le acompañen signos externos bien diferentes: *Lavarse la cara*, en lugar de llorar y lamentarse, *perfumarse la cabeza*, en lugar de arrojarle ceniza. Este cambio radical de campo semántico significa que el ayuno ya no tiene un sentido expresivo externo de dolor, ni siquiera una función intencional para conseguir la compasión y la misericordia de Dios. Aquí el ayuno al sustituir los aspectos disfóricos por otros de carácter festivo nos hace pensar en los textos apócrifos de ayuno y revelación que hemos estudiado como el de ApSirBar XXI, 1-3:

Dejé este lugar y fui a sentarme junto al torrente Cedrón, en una gruta subterránea, allí me santifiqué: no comía pan pero no tenía hambre, no bebía agua y en cambio no tenía sed; permanecí hasta el séptimo día como el Señor me había mandado. (...) A la puesta del sol, mi alma se llenó de pensamientos.

Es evidente que el evangelista¹⁰¹ ha optado por una línea teológica más próxima a la literatura apocalíptica, pero la motivación es algo diferente. Mientras los fariseos esperaban una recompensa temporal que pusiera fin a la dominación romana, e instaurase el Reino de Dios en forma de Nueva Creación, o por medio del Mesías como período intermedio. Para ello consideraban necesario disponerse con obras de justicia de modo que el juicio de Dios les hallase puros ante Él.

El autor cristiano, por otro lado, parte del hecho de la presencia del Mesías que es Jesús y del comienzo del Reino de Dios presente en el mundo por el misterio de la resurrección de Cristo; por tanto la promesa de Dios ya se ha cumplido, y ha sido una gracia más allá de los méritos de cualquier hombre, incluso más allá de las esperanzas vaticinadas por la apocalíptica. Así pues, al analizar la controversia, más allá

de una visión superficial en la que sólo nos fijemos en los aspectos superficiales de sinceridad (cristiana), o insinceridad (farisea), vemos como se centra, a nuestro juicio, en algo más profundo, y es el núcleo de la predicación de Jesús y el debate de la comunidad cristiana primitiva: la justificación por las obras, o por la gracia expresada en la muerte y resurrección de Jesús. En esta línea podemos ver el siguiente texto:

Lc 18, 12

El fariseo de pie hacía en su interior esta oración: «¡Oh Dios, Te doy gracias porque no soy como el resto de los hombres: ladrones, injustos, adúlteros, ni como ese publicano. Yo ayuno dos veces por semana y pago los diezmos de todo lo que poseo».

La conclusión de este texto que Jesús utiliza como paradigma del sentido del Reino de los cielos es precisamente que el fariseo no salió justificado mientras el publicano sí. De esta manera vuelve la controversia entre las obras de la ley como capaces de producir la justificación o la actitud humilde que reclama la acción gratuita de Dios

La clave de este dilema la podemos ver en el tema de la *recompensa*. Este tema se nos presenta a lo largo de todo el evangelio en forma de parábolas (como el tesoro escondido), o en discursos directos (como el del joven rico). En todos los casos, la recompensa es algo trascendente (en los cielos) y en todos los casos se exige una renuncia a los bienes de este mundo para conseguir otros bienes inmensamente más gratificantes¹⁰².

Ahora bien, la fuente de esta recompensa es el propio Jesús, de ahí que el tema de la recompensa venga unido al del seguimiento del Maestro¹⁰³. Es ahí, a nuestro entender, donde surge el problema con los fariseos que no aceptan que Jesús haya sido constituido la fuente de la gracia¹⁰⁴ y el restaurador de todo lo creado, en definitiva, el Hijo de Dios. También por esa misma razón mientras Jesús (el novio) está presente no tiene sentido ayunar, dado que el misterio revelador de Dios está presente de modo explícito.

Según esto, podemos deducir dos cosas que nos aclaran el hecho del ayuno festivo recomendado por el evangelista, y que nada tiene que ver con una rejudaización de su comunidad.

En primer lugar, el carácter festivo del ayuno indica la presencia del Reino, inaugurado por la venida de Cristo, su muerte y resurrección. La salvación ya ha tenido lugar y por tanto, no cabe una actitud triste. El ayuno, de ninguna forma puede ser ajeno a esta realidad vivida por la fe.

En segundo lugar: ¿por qué, si Dios ha realizado ya su obra salvífica como gracia por medio de Cristo, hay que seguir ayunando? La respuesta, a nuestro entender, está en la línea de la toma de conciencia del misterio obrado por Dios. Al no estar presente visiblemente Cristo, ni ser visibles los signos que indican la presencia del Reino, podemos decir que la acción de Dios está oculta en el corazón del hombre (ἐν τῷ κρυφαίῳ) en lo secreto. De modo que, tanto la oración, como la limosna, o el ayuno son prácticas que nos acercan a ese misterio, a esa presencia divina y que disponen el espíritu, manteniendo la esperanza en la dimensión trascendente que está más allá de las realidades de este mundo.

Con lo dicho anteriormente, nos acercamos a esa dimensión «sacramental» que hemos visto en S. Pablo, y que analizaremos a continuación.

2.4.3. Dimensión sacramental del ayuno

A lo largo de este trabajo hemos ido viendo distintos planos lingüísticos del concepto de ayuno. En el plano semiológico analizábamos los componentes elementales que constituyen el núcleo sémico. H=Ayuno (privación, sustentabilidad, voluntariedad, disforidad). En el plano semántico veíamos cómo el núcleo sémico se enriquece con clasemas contextuales, ampliando y modificando su sentido en función de los diferentes contextos en los que aparece y en base a las relaciones de los elementos del texto entre sí. H=Ayuno (expresión de dolor-luto; disposición a la oración; manifestación de arrepentimiento etc.).

En el plano pragmático podíamos comprobar que la realización o no realización del hecho ayuno no sólo tenía un significado en relación a un acto de comunicación sino que además se utilizaba para provocar otras acciones colaterales inducidas por el acto expresivo-comunicativo, como podía ser evitar un castigo divino, alcanzar el perdón, o bien hacer una oración más pura o conseguir una revelación divina, y todo esto, en base a la relación *intencional* entre la entidad sujeto y el hecho ayuno¹⁰⁵.

Pues bien, sin negar las dimensiones anteriores, sino complementándolas¹⁰⁶, nos enfrentamos ahora a otra dimensión que tiene profundas consecuencias antropológicas y que se puede comprender desde un desarrollo que parte del propio proceso lingüístico, aún cuando va más allá del mismo¹⁰⁷. Al hablar¹⁰⁸ de la dimensión sacramental del ayuno estamos refiriéndonos a lo que en el plano antropológico equivale al proceso de simbolización de un hecho o una realidad.

Al hablar del proceso de simbolización entramos en un terreno en el que sólo podemos encontrar algo de luz desde la interdisciplinariedad, dado que este campo afecta tanto a lingüistas como a antropólogos, sicólogos, historiadores de la religión, o teólogos. Esto hace que no sea tarea sencilla describir este proceso de modo unívoco. Vayamos por partes.

Cuando nos referimos a la dimensión sacramental del ayuno queremos decir exactamente que la realización del hecho por parte del sujeto se convierte en *una toma de conciencia* de una realidad trascendente, presente en otro plano de la realidad (no sensible), con la que este hecho (sensible) tiene alguna relación de analogía¹⁰⁹. Así pues, la diferencia entre el ayuno y la revelación que ya hemos estudiado, y la sacramentalización del hecho-ayuno estriba en que en el primer caso, la intencionalidad del ayuno tendía hacia algo por conseguir, y por tanto estaba orientado hacia el futuro; mientras en el caso de la dimensión sacramental, la realidad trascendente es algo ya presente, solo que oculta, de ahí que en la motivación del hecho, se pase de la intencionalidad a la toma de conciencia; del plano volitivo al plano intuitivo, existencial-vital. Aclarado el sentido que hemos querido dar a este concepto de sacramentalización veamos ahora cuál es, a nuestro juicio, el proceso que se sigue en el plano lingüístico para que desde nuestro texto podamos hacer tal afirmación.

2.4.4. Definición de la superestructura

Como hemos indicado ya anteriormente, estamos en un texto que expresa una controversia entre el mundo judío, expresado por la palabra *hipócritas*, y el mundo cristiano. Desde la lingüística del texto, esto es nuevamente una superestructura argumentativa¹¹⁰. El objeto de nuestro análisis es desentrañar la *legitimidad de la argumentación*:

Argumentación			
Justificación		Conclusión	
Marco vosotros	Circunstancias hipócritas	Hipócritas	Vosotros
ἀλειψαι σου τὴν κεφαλὴν τὸ πρόσωπον σου νύψαι	ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν	. ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες (...) ἑπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.	Ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι

Como podemos ver en el cuadro precedente la argumentación se fundamenta en una *oposición* en base a un mismo referente¹¹¹: el término ayuno, significa en ambos casos, no comer de forma voluntaria durante un tiempo determinado. Sin embargo, en el plano del sentido, las relaciones de oposición nos muestran un cambio significativo, en base al cual se justifica la estructura argumentativa.

En primer lugar, la oposición de contraste no se da en el plano lexicográfico, sino más bien el contextual, dado que el mismo término, ayuno, referido a los hipócritas (los judíos) está colocado en el campo conceptual de las actitudes penitenciales, en cambio, referido a los cristianos (vosotros) está en el campo conceptual de la celebración festiva (lavarse la cara, perfumarse la cabeza).

Este cambio explícito en las relaciones contextuales afecta directamente al sentido y, aunque con las precauciones que expresa Lyons, podemos suscribir las siguientes palabras de Trier: «El valor (*Geltung*) de una palabra sólo puede determinarse definiéndolo en relación con el valor de las palabras vecinas en contraste. Sólo tiene sentido (*Sinn*) como parte del todo porque sólo en el campo hay significado (*Bedeutung*)»¹¹². Por tanto existe una intencionalidad clara en el autor a la hora de marcar un cambio de sentido en el hecho-ayuno.

En segundo lugar están los hipócritas, los cuales realizan un ayuno siguiendo las prescripciones de la ley como ya hemos visto, y cuya intencionalidad es que lo vea la gente (ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις). Este ayuno tiene un claro carácter expresivo-comunicativo, es una llamada de atención al resto del pueblo para expresar la precaria situación en la que se encuentra y la necesidad de la salvación por parte de Dios, es un sentido parecido al texto del apócrifo de Jeremías que hemos analizado anteriormente y que dice así:

... Cuando el pueblo vio al profeta vestido de saco y llena la cabeza de tierra, gritaron todos con amargo llanto y rasgaron sus vestidos. Se cubrieron de polvo la cabeza y tiraron tierra al aire; cayeron en la cuenta, entonces, que el Señor no les había perdonado. Porque toda oración que pronunciaba Jeremías la hacía por el pueblo de Dios (ApocrJer 6-8)¹¹³.

Ahora bien, ante esta actitud que era la habitual en Israel, especialmente en el ambiente fariseo, nuestro texto concluye con la frase: ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. Esta palabra que aparece solamente 18 veces en el N.T. y de las cuales 8 en Mt. en la mayoría de los casos se refiere a un salario debido, o paga por un trabajo. Este sentido nos lo aclara bastante el siguiente texto de S. Pablo: εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο

πράσσω, μισθὸν ἔχω (1 Co 9, 17). En este texto podemos ver que el apóstol opone la acción realizada por propia voluntad, lo cual le daría derecho a la recompensa debida, al ministerio, entendiendo que esto segundo es una gracia.

Otros sentidos son los siguientes: consecuencia de las obras realizadas (2 P 2, 13), y solamente en el Apocalipsis tiene el sentido trascendente de la gloria merecida (Ap 11, 18). En cambio, frente a esta recompensa debida, y que el evangelista considera ya recibida por parte de los fariseos y escribas, la cual tiene resonancias de intercambio comercial, Mateo utiliza el verbo ἀποδίδωμι para expresar una oposición, el significado de este verbo, en términos generales, es el de dar o entregar, pero también significa devolver. Pero lo que a nosotros más nos interesa es que en este verbo existe un vínculo estrecho entre quien da y quien recibe, por eso se utiliza en relación al débito marital¹¹⁴.

En tercer lugar está la oposición entre lo público (δανεδῶ) y lo oculto donde sólo lo ve el Padre (καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ). La palabra utilizada por S. Mateo es un h́apax y equivale a ἐν κρυπτῷ, cuyo significado es lo oculto. Es interesante observar que S. Pablo identifica «lo oculto» con el interior del hombre cuando dice: οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος ἐστὶν οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, ²⁹ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ (no sois judíos en lo externo ...sino en el interior sois judíos, Rm 2, 28).

Así pues, la tercera oposición se da entre lo oculto (el interior del hombre accesible sólo a Dios) y lo público que puede ver todo el mundo.

Recapitulando podemos decir lo siguiente:

1. El ayuno aparece en nuestro texto como objeto de una controversia entre los hipócritas (mundo judío) y los cristianos; de la que se derivan dos sentidos totalmente diferentes del hecho-ayuno.

2. La acción de ayunar en el mundo judío se entiende como una actitud penitencial, y aparece en el campo semántico de estas actitudes en consonancia con la ley.

3. La finalidad de este ayuno (consecuencia pragmática, como acto ilocutorio) es expresivo-comunicativo para inducir a los demás a hacer penitencia como cauce de justificación por las buenas obras (acto perlocutorio) y así conseguir la acción renovadora y definitiva de Dios.

4. La consecuencia de esta actitud penitencial es doble: de una parte los actantes encuentran el reconocimiento de la gente a su vida

virtuosa (consecuencia externa). De otra satisfacen su sentimiento de piedad con la consiguiente experiencia subjetiva de la justicia divina debida a la práctica de las buenas obras y de la pureza legal. Por eso el evangelista entiende que ya han recibido su paga, utilizando un término que tiene connotaciones relativas al mundo presente y además vinculadas al ámbito de la justicia retributiva, reconociendo en ello una especie de derecho adquirido por las obras realizadas y que no va más allá de este mundo.

5. En la actitud cristiana encontramos una trasposición del campo semántico, pasando de las actitudes penitenciales, a la esperanza escatológica simbolizada en el banquete de fiesta (lavarse la cara, perfumarse la cabeza). Actitud de alegría, en definitiva, a diferencia de la tristeza expresada por los fariseos.

6. El ayuno no tiene una dimensión expresivo-comunicativa dado que se realiza en lo oculto, en lo secreto, donde nadie percibe esta actitud, de ahí que la dimensión pragmática es claramente otra.

7. Como consecuencia de este ayuno, Dios Padre ofrece una gracia vinculante al cristiano; gracia que no es de este mundo y que justifica la alegría con la que se realiza una acción, de suyo disfórica o desagradable. De modo que el ayuno pierde este sema nuclear y cambia su sentido.

Llegados a este punto cabe preguntarnos ¿acaso no es una incoherencia inducir a la práctica del ayuno presentado como una acción que debe provocar alegría expresada en manifestaciones externas? ¿Cuál es la razón que justifica esa alegría? En definitiva es lo mismo que preguntarnos ¿qué dimensión pragmática tiene este ayuno dado que no aparece una relación intencional explícita que lo justifique?

A nuestro juicio lo único que puede explicar este dilema es lo que hemos llamado anteriormente el proceso de sacramentalización. El ayuno carece de una intencionalidad explícita, simplemente al hecho-ayuno le sigue una acción gratuita de Dios que reconforta, en definitiva es una apertura de la conciencia a la trascendencia, entendida ésta como un bien presente y no futuro, de ahí la alegría de la posesión. Así la entidad o el gesto de dimensión sacramental va más allá del significado inmediato y traspone la conciencia a una dimensión nueva y más gratificante. No queremos decir con esto que el ayuno tenga necesariamente repercusiones místicas (visiones, revelaciones, etc.) sino que el ayuno cristiano recoge la tradición sapiencial de la apocalíptica y se convierte en un modo de buscar a Dios en el interior. Por eso, cuando hablábamos de la dimensión sacramental hacíamos alusión a la analogía como elemento indispensable para que un gesto o realidad pudiera tener una dimensión simbólica, y por lo mismo, sacramental.

El proceso de simbolización de una entidad o un hecho es algo que va más allá del ámbito de la lingüística y de la comunicación. En el plano lingüístico Peirce definía el símbolo como algo arbitrario que necesitaba de un intérprete para tener entidad¹¹⁵. Y es evidente que todo símbolo requiere de un contexto en el que puede ser interpretado. Fue la escuela antropológica a partir de Lévy-Strauss que aplicó el estructuralismo lingüístico al estudio de la fenomenología religiosa y al estudio de los mitos, quien inició un camino que da mayor luz sobre este proceso, aún a sabiendas de que los modelos de la estructura del símbolo dependen en cierta medida de las escuelas (unos lo presentan dicotómico, y otros tricotómico) lo que nosotros queremos recalcar es el proceso por el que una realidad que se da en el ámbito del lenguaje puede adquirir una dimensión nueva y trascendente con una traslación semántica inherente. Podemos afirmar con J. Baldock que «un símbolo verdadero se distingue de un signo, porque lo que expresa es en última instancia algo intangible»¹¹⁶. Así pues, lo que caracteriza al símbolo es el plano de la realidad al que se refiere. Ahora bien, para que el símbolo pueda ser vehículo de conocimiento y de experiencia personal, es necesario que tenga un elemento sensible (perteneciente a este mundo)¹¹⁷, que tenga la capacidad de remitir a otro nivel de la realidad no sensible, de modo que entre los dos niveles exista una vinculación analógica, y no meramente arbitraria. Volvamos sobre nuestro texto, y veamos si se justifica el proceso que estamos describiendo.

El término ayuno describe un hecho que por sus características sémicas indica la renuncia voluntaria a una realidad (alimento) imprescindible para el sustento vital, de modo que el ayuno es una suerte de muerte temporal. El no querer comer tendría una implicación semántica equivalente a no querer vivir. Es normal que a este hecho le acompañen semas de carácter disfórico o de malestar, pues la tendencia natural es a vivir (comer). De ahí que, ya sea por su carácter disfórico, o bien por el desprecio de los bienes de este mundo que implica, esta acción esté asociada a actitudes penitenciales de tristeza, arrepentimiento del pecado, imprecación etc. Lo que sería una incoherencia es un ayuno «festivo» del mismo modo que lo sería un banquete triste o de luto. Sin embargo nuestro texto insiste en este aspecto. Si lo miramos en el contexto global de lo que hemos venido estudiando hasta ahora, nos podemos preguntar ¿dónde está la fuente de esta alegría, o se trata simplemente de una pose hipócrita? La respuesta, sin duda la da el propio texto cuando nos dice que «el Padre que ve en lo oculto te lo recompensará».

La recompensa del cristiano a diferencia del fariseo se da, no en el sentimiento de justicia experimentado por las buenas obras, ni en el re-

conocimiento por parte de la gente, sino en la experiencia del Reino de Dios entendido como una gracia¹¹⁸ presente en el corazón, pero oculta a los sentidos. Mientras la vida de Jesús era manifiesta y pública el reino de Dios pasó de lo oculto a lo público, (οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. Mc 4, 22), y entonces no tenía sentido el ayuno; pero cuando tras la muerte y resurrección deja de ser una realidad visible y sensible, el ayuno se convierte en un medio de acceder a ese misterio, o mejor dicho, de tomar conciencia de él. Ahora bien, ¿cuál es el vínculo que puede relacionar esta acción con la experiencia del misterio de Dios?

A nuestro juicio el vínculo se da en el simbolismo de muerte que entraña el hecho-ayuno y que ya hemos mencionado, el cual para el cristiano es la afirmación de una vida que está más allá, en definitiva de la trascendencia inaugurada por la resurrección. Por eso el ayuno tiene un carácter íntimo y festivo a la vez¹¹⁹. De modo que la renuncia simbólica de esta vida es la afirmación de la vivencia de otra dimensión que se experimenta como una gracia. Por ello en la comunidad cristiana primitiva ayuno y oración, como apertura al Espíritu Santo, van a estar íntimamente unidos. Así lo refleja el siguiente texto de los Hechos de los apóstoles:

Hech 13, 2-3

Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς. ³τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν.

En el texto podemos comprobar como el ayuno forma parte integrante de la liturgia y se considera imprescindible junto con la oración para recibir el Espíritu Santo o para clarificar los designios de Dios en un momento dado.

Pasemos ahora al último tema que nos presenta el Nuevo Testamento en relación con el ayuno, y es el ayuno y el espíritu del mal. Aunque a nuestro entender está en relación con la oración como hemos visto ya, el hecho de que sólo el Nuevo Testamento, y en concreto los Evangelios, hablen explícitamente de ello merece nuestra atención.

2.4.5. Textos relativos al ayuno y el demonio

El tema del enfrentamiento contra el demonio, no sólo está presente en el judaísmo contemporáneo a Jesús sino que tiene una di-

men- sión importante en relación a la presencia del Reino escatológico como manifestación del Mesías. Así en TesLev podemos leer lo si- guiente:

Entonces suscitará el Señor un sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las palabras del Señor. Brillará como el sol en la tierra, eliminará todas las tinieblas bajo el cielo y habrá paz en todo el mundo. Le será concedida la gloria del Altísimo, y el espíritu de sabiduría y santidad reposará sobre él. El abrirá las puertas del paraíso y apartará de Adán la espada amenazante. El atará a Beliar y dará poder a sus hijos para pisotear a los malos espíritus (TestLev 18, 2 a.4.7.10.12)¹²⁰.

El verdadero significado de la lucha con Satanás se encuadra en el conjunto de «signos» que por un lado dan testimonio de la realidad mesiánica de Jesús y por otro ponen de manifiesto la presencia del Reino de Dios. Esta lucha contra los poderes del maligno se entiende como una lucha escatológica y como dice J. Jeremías: *Estas victorias sobre el poder del maligno no son únicamente incursiones aisladas en el reino de Satanás, sino más: son manifestaciones de que ha amanecido el tiempo de salvación y de que comienza la aniquilación de Satanás*¹²¹.

El poder contra el demonio, por tanto, se convierte en uno de los elementos fundamentales de la misión evangélica puesto que es un signo evidente del poder del Reino ya presente en el tiempo mesiáni- co y que se perpetúa en la misión posterior. Con este trasfondo de base veamos ahora cuál es la relación que tiene esta manifestación trascendente con el ayuno.

A) *El ayuno de Jesús en el desierto*

Retomaremos bajo este epígrafe el primer relato evangélico en el que Jesús se enfrenta con el diablo en relación a un ayuno, esto es: la tentación en el desierto. Veamos el texto:

Mt 4, 1-2	Lc 4, 1-2
Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρη- μον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. ² καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα, ὥστερον ἐπείνασεν.	Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ² ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν.

Aunque el fin primordial del redactor en este texto es el tema de la tentaciones, el punto de vista que a nosotros nos interesa es el del ayuno descrito. De los tres relatos sinópticos que nos narran el hecho de las tentaciones de Jesús, únicamente Mateo y Lucas describen los detalles y nos hablan del ayuno. Podemos afirmar, en términos generales que ambos evangelistas siguen a la fuente Q, haciendo una reelaboración midrásica del pasaje con vistas a la ilustración pastoral de los creyentes¹²². El pasaje recoge probablemente una antigua tradición sobre la vida de Jesús, que muy bien puede remontarse a la época prepascual, dado que todo el trasfondo de las tentaciones no es otro que el de un mesianismo político al que Jesús no se pliega. A este respecto afirma J. Jeremías: *la cuestión de un Mesías político no tiene ningún Sitz im Leben en la iglesia primitiva. En cambio en tiempo de Jesús era una cuestión candente... también para Jesús mismo, a quien acompañó siempre, como una sombra durante toda su actividad, la tentación política que llevaba en sí la consecuencia de evitar el camino de la cruz*¹²³.

A la luz de este contexto descrito de forma general analicemos cada texto por separado comenzando por Mateo. Aunque a primera vista parece que los dos textos son similares es preciso poner de relieve algunos aspectos que marcan notables diferencias en cuanto a la percepción teológica de los autores:

1. Para Mateo Jesús es conducido (ἀνήχθη) por el espíritu al desierto para ser tentado por el diablo (πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου). Esta parece ser la finalidad de la narración como lo expresa la utilización del infinitivo aoristo pasivo. De modo que la referencia al ayuno en forma de un participio aoristo (νηστεύσα) mantiene la consecución temporal poniendo en el mismo plano la tentación y el ayuno, mostrando el hecho-ayuno como una respuesta a la realidad de la tentación.

2. El marco en el que se describe este pasaje narrativo es el desierto que sumado a la utilización del número simbólico cuarenta¹²⁴ está evocando claramente la figura de Moisés antes de recibir la Ley. Esto concuerda con la teología de Mateo que ve en Jesús al Mesías como nuevo Moisés que instauro la nueva Ley.

3. Según lo expuesto en los puntos anteriores, podemos deducir que para Mateo la consecuencia perlocutoria del pasaje narrativo, como hecho lingüístico de carácter parenético, es que la misión mesiánica¹²⁵ de Jesús que se prepara en el desierto estará marcada por una oposición constante del demonio, que Jesús supera por medio del ayuno. De modo que este ayuno afianza el sentido correcto de la misión, en orden a cumplir el plan de Dios. El ayuno se entiende como

un modo de conseguir lucidez que descubre el engaño del maligno (de nuevo la línea sapiencial ya mencionada). Así pues, el ayuno de Jesús visto por Mateo estaría en la línea de los apócrifos de disposición a la misión o revelación de la misma como lo expresan por ejemplo los siguientes textos:

Conserva en tu corazón todo lo que te ordene y escóndelo en lo más profundo de tu espíritu. Entonces yo te revelaré mi juicio todopoderoso, y mis vías impenetrables. Ve, pues, y santificate durante siete días. No comas pan, ni bebas agua ni hables con nadie, y después de este tiempo vuelve a este lugar y yo me apareceré a ti (ApSirBar XX, 3-6).

Y él cayó sobre sus rodillas y ayunó «cuarenta días. Oró y suplicó al Señor diciendo: Señor, si lo planto» (la vid) ¿qué sucederá? Y el Señor enviará al ángel Sarasael y declaró delante de él: Noah, sube y planta la vid, modifica su nombre y cámbialo por uno mejor. Pero cuidado, Baruc, el árbol poseído todavía es maligno (3 Ba 4, 14).

Veamos ahora el texto de Lucas:

1. Lucas interpreta el pasaje con otra clave de lectura. En primer lugar, no habla del ayuno de modo «técnico» sino descriptivo (οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις) de modo que el ayuno aparece como una consecuencia de la plenitud del Espíritu que le impulsa a ir al desierto, lugar donde habitan los demonios. De modo que Lucas entiende claramente que este ayuno no es penitencial sino trascendente. En consonancia con esto podemos ver el siguiente texto apócrifo:

Y estuvimos solos los dos juntos durante cuarenta días y cuarenta noches. Y yo no comí pan ni bebí agua, porque mi alimento era ver al ángel y mi bebida mi conversación con él. Entonces fuimos a la montaña de Dios, el glorioso Horeb. Y le dije al ángel: canta al Eterno Uno; mira que no tengo nada conmigo para sacrificar ni conozco el lugar donde se encuentra el altar en esta montaña. ¿Cómo podré hacer el sacrificio? (ApAbr 12, 1-5)¹²⁶.

La resonancia veterotestamentaria podría muy bien ser la de Elías que caminó cuarenta días por el desierto sin probar alimento, o mejor dicho con el alimento que le proporciona Dios.

2. Para Lucas Jesús no aparece tanto como el Mesías esperado, sino como el Hijo de Dios, y en definitiva, el primero de un nuevo pueblo. Jesús simboliza el nuevo Israel¹²⁷ con un corazón entregado totalmente a Dios y elegido por Dios también en el desierto y probado allí como el antiguo Israel¹²⁸.

3. El ayuno, por tanto, para Lucas simboliza la presencia del Reino entendido como una vuelta al paraíso o a un estado de plenitud del Espíritu en donde el alimento es Dios mismo, retomando la tradición que subyace al relato de Marcos de las tentaciones donde nos dice que vivía «entre los animales del campo» esta alusión, nos dice J. Jeremías¹²⁹ no es en referencia a lo inhóspito del lugar sino que se trata de un motivo de la concepción del paraíso de ahí la expresión lucana:

Mirad que os he dado poder de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder del enemigo y nada os podrá hacer daño, y no os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos (Lc 10, 19-20).

Por tanto, podemos concluir que la interpretación dada a un hecho misterioso y oscuro de la vida de Jesús por los evangelistas está influida por la concepción postpascual del ayuno, que como ya hemos visto, se concibe como una apertura al misterio del Reino de Dios trascendente, que mora en el corazón del hombre y le constituye miembro de un nuevo pueblo del que Jesús es la cabeza. La relación: ayuno-demonio en este caso, no es otra que la lucha entre el poder de Dios y el dominio del diablo que se extiende a este mundo temporal y que ve amenazado por la presencia del Reino de Dios. Para terminar de ver este aspecto, estudiaremos el texto que viene a continuación.

B) *Ayuno y oración contra el demonio*

Aunque somos conscientes de que en este tema el estudio de los textos encierra algunas dificultades de crítica textual, sin embargo nos parece importante detenernos en ellos con el fin de analizar en detalle los problemas que plantean los textos y las posibles soluciones. Veamos en primer lugar los textos en la lectura más favorable a nuestra tesis, para después estudiar la parte de crítica textual:

Mc 9, 29	Mt 17, (21)
²⁹ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ (καὶ νηστείᾳ)	(τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ)

Hemos querido señalar entre paréntesis las partes que no pertenecen a la edición del texto elegido por Nestle-Aland, aun cuando la mayoría de los autores dan por válido este texto pensando que la alusión al ayuno es una adición posterior¹³⁰. Como testimonio del texto favorable al ayuno tenemos el papiro 45 del siglo III, si bien la verificación no es absoluta. En el código sinaítico aparece en la versión del tercer corrector y está atestiguado en primera lectura en la mayoría de los códigos mayúsculos (A, C, D, L, W, Q, Y), si bien no se encuentra en el vaticano, que es el más antiguo junto con el sinaítico, por lo que es comprensible la elección hecha por los autores citados. Queda señalar que las más antiguas traducciones de ámbito oriental optan por un texto favorable al ayuno como son la copta y la siríaca harkleana.

De lo dicho hasta ahora podemos afirmar que no hay elementos suficientes para apoyar nuestro texto, como texto original, sin embargo, lo que sí es evidente, es que ya desde un primer momento las comunidades cristianas asocian el ayuno a la oración como práctica habitual y especialmente cuando se trata del enfrentamiento contra el poder del maligno. Así lo expresa R. Bultman cuando al hablar del poder exorcizador del bautismo dice: *Esta concepción* (del bautismo que libera del maligno) *aparece con toda claridad en Col 1, 13 s. donde se alude probablemente al bautismo*: ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκούτου καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ¹⁴ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ([Dios] nos rescató del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino del hijo de su amor, en quien hemos recibido la redención, el perdón de los pecados). *Del mismo modo* —sigue el autor citado—, Bern 16, 7 s: *en otro tiempo era nuestro corazón una «casa de demonios»; en virtud del ὄνομα del κύριο se ha convertido en un templo en el que habita Dios. Cuadra perfectamente dentro de esta concepción que pronto se haya unido al bautismo un ayuno, porque el ayuno es un medio para expulsar los demonios* (Mc 9, 29)¹³¹.

La pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿el ayuno tiene una función específica como medio de expulsar al demonio, o más bien es una práctica que se entiende íntimamente unida a la oración como disposición del corazón del creyente que invoca el poder de Dios que expulsa al diablo?

En base a los textos estudiados tenemos que afirmar lo segundo, y así se entendería también el mismo caso de crítica textual que aparece en 1 Co 7, 5; cuando el apóstol recomienda a los casados que se abstengan durante un tiempo de relaciones conyugales para dedicarse a la oración, y añaden algunos manuscritos, *y al ayuno*.

Así pues, la conclusión a la que llegamos, es que la capacidad de expulsar los demonios se entiende en el Nuevo Testamento en relación con la fe de los discípulos en la presencia del Reino de Dios y en el poder que se deriva de la posesión de esta realidad salvífica. De modo que el ayuno y la oración aparecen como los medios eficaces dentro de las prácticas religiosas de las primitivas comunidades, para experimentar la presencia del Reino y así fortalecer la fe que les permita increpar a los malos espíritus con autoridad. En este sentido sería una consecuencia de lo que hemos denominado *sacramentalización del ayuno* y que ha sido tratado más extensamente en el parágrafo anterior. Lo que es evidente desde un punto de vista cristiano es que la tensión inaugurada por la resurrección de Cristo hace que el cristiano mientras viva en este mundo, se sirva de diferentes medios para experimentar la dimensión definitiva a la que ha sido llamado y en la que está inscrito por el bautismo, y por lo que hemos visto hasta ahora el ayuno era una de ellas.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo hemos descubierto el valor que tuvo el ayuno tanto para el pueblo judío como para el cristianismo incipiente. Si bien en un primer momento, el ayuno formaba parte de todo un conjunto de prácticas de tipo penitencial a partir del hecho natural de no comer, esta realidad fue paulatinamente orientándose de forma religiosa, ya fuera en relación a una desgracia, o ante un pecado del que, según la mentalidad hebrea se derivaban toda suerte de males.

Esta vivencia religiosa dio origen a una elaborada liturgia penitencial en la que, sin duda, el ayuno ocupó un lugar especial junto a las otras prácticas penitenciales; de modo que se institucionalizan formas y momentos específicos para el desarrollo de esta liturgia, los cuales permanecen arraigados en el pueblo de Israel a lo largo de la historia.

Sin embargo, como se ha podido comprobar a lo largo de las páginas de este trabajo, el ayuno, va tomando sentidos diferentes y se va utilizando como una práctica religiosa específica, sin estar necesariamente vinculada a la liturgia penitencial. Este desarrollo semántico del concepto, al ser estudiado de modo diacrónico y en diferentes contextos, nos ha permitido hacernos una idea, en absoluto unívoca, de un hecho cargado de diferentes matices de significación y, por consecuencia, de múltiples implicaciones pragmáticas.

Con este valor polisémico, y enriquecido a lo largo de la experiencia y de los continuos avatares históricos del pueblo de Israel, el ayuno llega a ser un ejercicio místico-espiritual que permite al creyente vislumbrar el mundo trascendente, sea la revelación divina, o bien, disponer el corazón a experimentar la nueva creación, entendida como la acción definitiva de Dios que restaura la naturaleza herida por el pecado. De esta manera, en la época en la que se desarrolla la literatura apócrifa, el ayuno toma una dimensión especialmente importante en relación al misterio escatológico que se avecina. Este es el entorno inmediato en el que surge en el Nuevo Testamento.

Es por esto, por lo que el ayuno, a nuestro entender, es un concepto clave para comprender la relación entre el cristianismo incipiente y el judaísmo contemporáneo, y en definitiva, para captar los matices de novedad que definieron el pensamiento y la vivencia religiosa de los primeros cristianos. Como hemos podido observar, la mayoría de los textos del Nuevo Testamento alusivos al ayuno tenían como superestructura lingüística la argumentativa. Esto significa que el ayuno era objeto de polémica o controversia, o lo que es lo mismo, que la postura que se adoptase en relación a esta actividad religiosa determinaba no sólo la fidelidad a la Ley de Israel sino la relación con la actuación salvífica de Dios para con su pueblo.

Por eso entendemos que el planteamiento que describíamos en la introducción, mantenido por autores como Behm, según el cual el ayuno de los primeros cristianos era algo ajeno a la doctrina de Jesús y fruto de una mera rejudaización de las comunidades primitivas, nos parece cuanto menos una simplificación, especialmente si miramos la tradición posterior y en especial la importancia que el ayuno tuvo como preparación para la celebración de la Pascua o del Bautismo; o en la importancia que tuvo el ayuno en el desarrollo de un movimiento espiritual tan importante como sería después el monacato.

Nosotros hemos defendido el concepto de *sacramentalización* del ayuno para explicar lo que hemos entendido como el último nivel de transformación semántica de este concepto. Es evidente que este proceso no es exclusivo ni absoluto del Nuevo Testamento, sino que, a nuestro juicio completa un proceso iniciado ya en la literatura apocalíptica, al presentar el ayuno, no tanto en relación a un pecado o desgracia, sino como un medio de adentrarse en el misterio de Dios.

Ahora bien, lo que constituye la esencia del ayuno cristiano es algo que no está presente en ninguna faceta del judaísmo de su tiempo, y es la certeza de que la nueva creación, y por tanto, la acción salvífica de Dios ha comenzado con la presencia de Cristo y ha llegado a su

plenitud en el misterio pascual. La muerte y la resurrección de Cristo constituyen el principio del eón definitivo, el comienzo de un orden nuevo de la realidad, la dimensión eterna de la creación presente. De modo que toda suerte de muerte en este mundo, asumida voluntariamente, como el ayuno o los sufrimientos temporales, llegan a ser la afirmación de una vida que está más allá y no termina nunca.

Esta nueva dimensión, entendida como el Reino de Dios, y cuyas manifestaciones son los milagros, la lucha contra la enfermedad, y también la victoria sobre el poder del maligno, tras la resurrección permanece oculta en lo secreto del corazón del hombre, y accesible sólo por la fe. De manera que el ayuno como símbolo de la muerte se convierte en ejercicio espiritual de afirmación de la vida de Cristo y de la presencia del Reino de Dios en el hombre. Por eso para S. Pablo el ayuno está, como un concepto bisagra entre las tribulaciones y las obras del Espíritu, y por eso mismo, una realidad, de suyo disfórica y desagradable, puede ser realizada con gozo y con alegría, pues la experiencia a la que conduce, en cuanto afirmación y apertura al misterio, supera todos los aspectos de negación que en un principio podían identificar esta práctica con su uso puramente penitencial.

El ayuno cristiano es, por tanto, un ayuno esencialmente festivo, y en cuanto tal, radicalmente distinto a cualquier ayuno penitencial judío. Pero además es un ayuno que significa la afirmación de la nueva creación, ya realizada por la muerte y resurrección de Cristo. Es importante dejar claro, y así lo hemos visto en los textos de los apócrifos, que no es una disposición o esperanza escatológica como la de los apocalípticos, sino más bien, expresión de la posesión del Reino de Dios. Por eso entendemos la dimensión simbólico-sacramental como un ejercicio de transformación de la conciencia, de modo que el creyente al ejercitarse en el ayuno, con la renuncia explícita a aquello que le mantiene en la vida de este mundo, toma conciencia de forma progresiva de la vida que lleva en su interior, entendida como una gracia recibida por la muerte y resurrección de Jesús, y que un día se hará explícita de forma permanente por toda la eternidad.

De ahí que la tradición cristiana entendiéndose desde el comienzo que esta tensión escatológica representada por el ayuno se uniese a la Eucaristía, o a la celebración de la Pascua y del Bautismo, como resolución sacramental del dilema: «Cuando el novio sea arrebatado, entonces ayunarán». La ausencia del novio justifica su búsqueda y ésta se mantiene en la tensión escatológica presente en los sacramentos, de modo que el ayuno se convierte en un ejercicio de actualización de la muerte y resurrección de Cristo, y de disposición gozosa al encuentro

con Él, sea en la celebración del día de Pascua, sea en la recepción sacramental de Cristo en la Eucaristía, momentos en los que de nuevo queda excluido el ayuno.

Esta lógica litúrgico-sacramental sólo se puede entender a la luz del desarrollo bíblico que hemos expuesto en nuestro trabajo. Y entendemos que permite descubrir una dimensión nueva y tremendamente enriquecedora de una práctica común en la Iglesia, pero que de algún modo ha ido poco a poco reduciéndose exclusivamente al ámbito penitencial, y por lo mismo, perdiendo su sentido más original.

Deseamos que las intuiciones expuestas a lo largo de estas páginas permitan a los cristianos redescubrir la originalidad de su tradición y ofertarla, con un diálogo tolerante, a los hombres de buena voluntad de nuestros días.

NOTAS

1. Es muy importante, a nuestro entender, el cambio que se produce cuando un acto de comunicación expresado a través de un lenguaje gestual (ayuno) se convierte en un elemento intencional para conseguir otra cosa. Esto refleja la dimensión fáctica del lenguaje, y convierte un acto ilocutorio en acto perlocutorio en terminología de Austin.
2. La relación entre ayuno y el movimiento apocalíptico que empieza a fraguarse en el período del segundo templo es evidente, la intuición y la esperanza de una intervención divina apocalíptica da lugar a dos sentimientos coincidentes en el hecho del ayuno: por una parte el deseo de esa intervención salvadora y su disposición purificadora a ella, y por otra el temor de la justicia divina ante una falta de conversión. Cf. G. WIGODER, *Fasting and Fast days*, en Enc Jud VI, E. DAVIS, C. ROTH (dirs.) Jerusalem 1971, cols. 1191-92.
3. En la época del postexilio el ayuno va poco a poco perdiendo la relación a un hecho calamitoso concreto y va haciéndose más genérico de modo que forma parte de los actos de piedad y como dice H. H. Guthrie, el ayuno era verdaderamente una preparación eficaz para recibir una comunicación divina (Dan 10, 3). Como acto de piedad lo reflejan los salmos 35, 13; 69, 10 y de la misma manera Ta'an, 12a. Cf. H.H. GUTHRIE, *Fast and Fasting*, en *Interpreter's Dictionary of the Bibel*, II, G.A. BUTTRICK (ed.), New York 1962, p. 243.
4. Cf. Los días oficiales de ayuno así como de los grupos que lo practicaban, razones del ayuno y origen de la fiesta litúrgica. Es interesante notar la relación entre el ayuno y el sacrificio que se pone de relieve en la celebración del 17 de Tammuz en que los judíos ortodoxos celebran con un ayuno la supresión del sacrificio diario. Cf. H. REVEL, *Fasting and Fast days*, en *The Universal Jewish Encyclopedia*, IV, S. COHEN (dir), New York 1948, p. 251.
5. Cf. H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich 1922, I, 162.172; II, 210.212; IV, 77.114 donde argumenta con textos del judaísmo primitivo la abundancia de referencias que existen en relación con el ayuno.
6. Cf. L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg 1979, p. 90.
7. Cf. J. SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frommigkeit in der Mitte des vorschristlichen Jahrhunderts*, Leiden 1977, pp. 83s.
8. Cf. A. PIÑERO SÁENZ, A.A.T., III, pp. 17-18.
9. J. BEHM, *ᾠπρω*, en GLNT, VII, G. KITTEL (dir.), Brescia 1965, col. 978.
10. Cf. J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament pseudepigrapha*, I, London 1986, p. 738.
11. Cf. Jn 1, 1s. Respecto al tema de la Sabiduría Cf. Sb 10, 1-3 y Eclo 1, 4.

12. Cf. J. BEHM, *μετανοεῖω*, en GLNT, VI, G. KITTEL (dir.), Brescia 1965 cols. 1185-89; *νῆπτω*, en GLNT, VII, *o.c.*, cols. 989-90.
13. Cf. PABLO VI, *Poenitemini*, en *El ayuno y la abstinencia*, «Cuadernos Phase» 68 (1996) 7-9.
14. Cf. Texto crítico del N.T. NESTLE-ALAND, Stuttgart ²⁷1993, p. 450 nota al v. 5. Aquí el editor hace constar una variante interesante: ἵνα σχολάσῃτε τῇ προσευχῇ [ᾠστεια καὶ τῇ], este añadido entre corchetes está atestiguado por \aleph^2 , M, $\sigma\psi$. De la misma manera parece haber una tendencia a completar los textos alusivos a la oración con el apoyo del ayuno como en Mt 17, 21; Mc 9, 29. Esto muestra la tendencia dentro de las comunidades cristianas a revalorizar esta práctica piadosa y no especialmente en la línea de la conversión. Cf. H.H. GUTHRIE, *Fast and Fasting*, en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, G.A. BUTTRICK (ed.), New York 1962, p. 244.
15. Cf. Supra nota n.3.
16. Cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, *o.c.*, p. 480. Esto en lo que se refiere al primer texto. Respecto al segundo texto, cf. *ibid.*, p. 488. Tampoco se encuentran variantes significativas que no puedan explicarse como redondeamientos estilísticos para mantener la aliteración, o simplemente un fallo del copista.
17. Cf. S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid 1996, pp. 247 y 269. Así lo hace notar este autor en su reciente estudio sobre las cartas de S. Pablo en el texto de 2 Co 6, 5 donde en la nota n. 63 dice: «...en los ayunos: ¡Involuntarios!». Y en lo referente al texto de 2 Co 11, 27 donde interpreta la puntuación del texto griego la (,) por dos puntos dejando el texto de la siguiente manera: «Con agobio y fatiga; con frecuentes vigiliass; con hambre y sed: con frecuentes ayunos». En tono más inseguro, aunque en la misma línea, se manifiesta F. CABROL en su artículo *Jéûnes*, en *Dictionnaire D'Archéologie et Liturgie*, F. CABROL, H. LECLERCQ (dirs.), VII/2, Paris 1927, col. 2483.
18. Cf. F. ZORELL, *νῆπτεια*, en *Lexicon Novum Testamenti*, Paris ⁶1961, cols. 870-871.
19. Cf. F.S. ROTHENBERG, *Ayuno*, en *Diccionario Teológico del N. T.*, I, L. COENE, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, Salamanca 1980, p. 153.
20. Cf. P. DESEILLE, *Jéûnes*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, Paris 1974, col. 1167-1168.
21. Cf. S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid 1996, p. 248, nota 69*.
22. Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *The second letter to the Corinthians*, en NJBC p. 816. Aquí se recoge suficiente bibliografía de las diferentes tendencias a favor y en contra de la unidad de la carta.
23. Cf. S. VIDAL, *Las cartas originales de S. Pablo*, Madrid 1996, pp. 34-35.
24. Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *The second letter to the Corinthians*, en NJBC, p. 816.
25. Sobre los oponentes de Pablo en 2 Co hay diversos estudios a los que remitimos. Cf. C.K. BARRET, *Paul's Opponents in II Corinthians*, en NTS 17 (1970-71) 233-54; G. FRIEDRICH, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, en *Abraham unser Vater* (Fest.) O. MICHEL (ed.) O. BETZ, en *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 5, Leiden 1963, 181-215; D. GEORGI, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Philadelphia 1984.
26. Cf. A. GEORGE, P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento I*, Barcelona 1992, pp. 565-566.
27. Cf. S. VIDAL, *o.c.*, p. 221.
28. El apóstol alude a los ataques personales a su aparente debilidad como en 2 Co 10, 1.10 y sobre todo en 2 Co 12, 7-10 donde se refiere a su propia enfermedad, para hacer hincapié en el sentido del verdadero ministerio. Así, vuelve a la misma línea argumental iniciada en 1 Co 1, 10-3, 23. En ella Pablo hace hincapié en que la debilidad del ministro manifiesta la grandeza del mensaje.

29. Esta muerte comporta dos aspectos igualmente interesantes. Por una parte se trata de aceptar los sufrimientos de cada día (cf. Lc 9, 23) identificándose así poco a poco con el maestro incluso corporalmente (cf. Gal 6, 17). Pero afecta igualmente a las obras de la ley como refleja el texto de Gal 2, 19 y con ello a toda seguridad humana. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del N.T.*, I, Barcelona 1989, pp. 250s.; A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliennes*, en RB 66 (1959) 481-513; F. PASTOR, *Cruz de Cristo y cruz del cristiano según S. Pablo*, en «Comunio» 1 (1980) 44-54.
30. Cf. W. NAUCK, *Freude im Leiden*, en ZNW 46 (1955) 68-80. H. MILLAUER, *Leiden als Gnade*, Berna 1976.
31. J. BAUMGARTEN, *Paulus und die Apokaliptik*, Neukirchen 1975, pp. 136-140.
32. La relación entre los sufrimientos temporales y la gloria de la resurrección ha sido tratado también por S. Pablo en la carta a los Romanos donde dice «Sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto, y no sólo ella; también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rm 8, 22-23).
33. Vamos a hacer un estudio conjunto de los dos textos anteriormente presentados, dado que ambos repiten el mismo tema argumental con la misma estructura, aún cuando pertenezcan a dos cartas diferentes, de modo que S. Pablo tiene que volver en 2 Co 11, 23-27 a repetir la defensa de su ministerio. A 2 Co 6, 1-7 lo llamaremos *texto A* y a 2 Co 11, 23-27 *texto B*.
34. Nos referimos a lo que T.A. van Dijk llama «Superestructuras», pero dado que la terminología lingüística no está muy unificada, creemos conveniente utilizar conceptos lo más descriptivos posible con el fin de dar la mayor claridad a nuestra exposición.
35. Cf. T.A. VAN DIJK, *La ciencia del texto*, Barcelona 1989, pp. 158s. Donde podemos leer: «el esquema básico de estas estructuras es muy conocido: se trata de la secuencia *hipótesis* (premisa)-*conclusión*. (...) La estructura argumentativa de un texto debemos verla, sobre todo si procedemos de manera histórica, sobre el fondo del diálogo persuasivo, y por tanto, la relación premisa-conclusión no es de necesidad lógica, sino más bien, de probabilidad o credibilidad».
36. Para S. Pablo, el hablar de sus tribulaciones y ayunos no constituye una narración de meros elementos autobiográficos, sino se convierte en un desafío ante sus opositores y un testimonio de su ministerio. De modo que con este acto de habla se provoca una determinada actitud en los oyentes. Cf. T.A. VAN DIJK, *La ciencia del texto*, Barcelona 1989, pp. 82-83.
37. Aunque volveremos más adelante sobre este tema es importante señalar ahora que este versículo sirve de enlace con el ambiente apocalíptico como lo hace notar J. BAUMGARTEN, Cf. *Paulus und die Apokalypitik*, o.c., p. 82.
38. Cf. E.W. BULLINGER, F. LACUEVA, *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*, Barcelona 1985, pp. 366-367; Cf. Rm 1, 29-31; 2, 6-8; 1 Tt 4, 1-3; 2 Tt 3, 1-7; etc.
39. Cf. T.A. VAN DIJK, *La ciencia del texto*, Barcelona 1989, pp. 44-54.
40. Dice Van Dijk que el discurso de la lengua natural frente al discurso de la lengua formal no es plenamente explícito. Las relaciones entre frase y proposiciones pueden existir sin que se expresen. Esta es la razón por la que la construcción teórica de un texto es necesaria para mostrar como los discursos pueden interpretarse coherentemente incluso si la mayor parte de las proposiciones necesarias para establecer la coherencia permanecen implícitas. T.A. VAN DIJK, *Texto y contexto (semántica y pragmática del discurso)*, Madrid 1988, p. 149.

41. Cf. Supra. 1.3. El contexto remoto, p. 12.
42. Cf. J. KRISTEVA, *El texto de la novela*, Barcelona ²1981, pp. 33-35.
43. Dice J. Kristeva: «En el símbolo el objeto significado está *representado* a través de una relación-función de restricción por la unidad significante». *Ibid.*, p. 34.
44. Así como la semántica trata del sentido, es decir de la referencia a la realidad de un concepto determinado, la pragmática contempla las condiciones de idoneidad en la utilización de los enunciados y por tanto la vinculación entre hablante y enunciado. Cf. T.A. VAN DIJK, *La ciencia del texto*, Barcelona 1989, p. 81.
45. Cf. J.H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Misoula 1976, p. 21.
46. Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *3 Esdras*, AAT, II, pp. 446s.
47. Cf. ApcrJer. 29, 6-13; 30, 7-8
48. En los dos casos nos encontramos con un ayuno que acompaña a la oración íntimamente unida a la misión apostólica: «*Después de ayunar y hacer oración, les impusieron las manos y los despidieron*» (Hch 13, 3).
49. P. BOGAERT, *Apocalypse syriaque de Baruchi*, Sources Chrétiennes, n. 144, Paris 1969, pp. 465-466.
50. *Ibid.*, p. 467.
51. *Ibid.*, pp. 475-476.
52. *Ibid.*, p. 277.
53. Cf. G. ARANDA, F. GARCÍA, M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella (Navarra) 1996, pp. 312-317.
54. Cf. ApSirBar, V, 1, *o.c.*, p. 465.
55. Este aspecto de que a pesar del ayuno no se derivan las consecuencias normales como el hambre o la delgadez, etc. Ya aparecía en otros textos apocalípticos. Cf. Dan 1, 15; TesJos 3, 4.
56. P. SACCHI, *Apocrifi del'Antico Testamento*, II, Torino 1989, p. 307.
57. Cf. G. ARANDA, F. GARCÍA, M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria, o.c.*, pp. 322s.
58. Cf. F. PRAT, *La Teología de S.Pablo II*, México 1947, pp. 396s.; L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, pp. 151-153; M. MEINERTZ, *Teología del N.T.*, Madrid 1963, p. 419.
59. Si la pragmática estudia el *acto de habla*, es decir el efecto práctico del lenguaje y sus consecuencias concretas, nosotros queremos poner de relieve el valor semántico de un hecho, apuntando así en la línea de la comunicación no verbal y del gesto simbólico.
60. Cf. W. SCHMITHALS, *La Apocalíptica. Introducción e interpretación*, Bilbao 1994, pp. 17s.
61. La relación entre la teología de los evangelistas y sus respectivas comunidades, incluso su procedencia geográfica ha sido puesta de manifiesto de modo suficientemente claro por G. Theissen. Cf. G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.
62. Cf. G. THEISSEN, *o.c.*, p. 133, notas 131 y 134.
63. Cf. E. STEGEMANN, *Von Kritik zur Feindschaft. Eine Auslegung von Markus 2, 1-3, 6*, en W. SCHOTTROFF-W. STEGEMANN (eds.), *Der Gott der kleinen Leute II. Neues Testament*, München-Gelnhausen 1979, pp. 39-57.
64. Cf. G. THEISSEN, *o.c.*, p. 135, especialmente la nota 134.
65. Cf. S.G. HALL, J.H. CREHAN, *Fasten/Fasttage*, T.R.E., XI, Berlin-New York 1981, p. 49. Estos dos elementos son los que a juicio de estos autores constituyen la característica del ayuno específicamente cristiano, aplicado tanto al bautismo, como a la eucaristía.

66. Cf. K.Th. SCHÄFER, *Und dann werdenn sie fasten, an jenen Tage, Mk 2, 20 und paralelen, en Synoptischen Studien, FS. Wikenhauser*, Munich, 1953, pp. 125-127.
67. Cf. A. FEUILLET, *La controverse sûr le Jeûne*, en NRTh, 90 (1968) 119-121.
68. Cf. K. Th. SCHÄFER, *o.c.*, pp. 124s.
69. Cf. V. TAYLOR, *Evangelio según S. Marcos*, Madrid 1979, p. 233.
70. Cf. V. TAYLOR, *o.c.*, pp. 233-234.
71. Cf. B. REICKE, *Die Fastenfrage nach Luk. 5, 33-39*, en, ThZ 30 (1974) 321-322.
72. Cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON JR., *The Gospel according to S. Matthew (II), The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of The Old and New Testament*, Edimburgh ²1994, p. 110, nota 127.
73. C.S. MANN, *Mark, a new translation with introduction and commentary*, en *The Anchor Bible (27)*, New York 1986, p. 234.
74. Cf. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1911, pp. 18s.
75. Cf. V. TAYLOR, *o.c.*, p. 235.
76. Cf. A. FEUILLET, *La controverse sûr le Jeûne*, en NRTh 90 (1968) 119.
77. Cf. A. FEUILLET, *ibid.*, pp. 120-121.
78. Cf. C. S. MANN, *Mark a new translation with introduction and commentary, o.c.*, p. 233, nota al v. 18.
79. El sentido del concepto luto-duelo como equivalente a ayuno ya lo vimos en el capítulo dedicado al ayuno en el A.T.
80. Cf. A. FEUILLET, *La controverse sûr le Jeûne*, p. 120, n. 19-20.
81. Cf. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1981, pp. 145-146.
82. Sobre el tema de la autenticidad histórica del relato hay que dejar constancia de que, por ejemplo, Bultmann no la comparte. Así, piensa él, que en el texto de Mc. se da la siguiente alternativa: o bien los discípulos de Juan y los fariseos tenían costumbre de ayunar, o bien estaban a punto de ayunar pero sin explicitar el motivo del ayuno, tanto en un caso como el otro el lector queda en la ignorancia de las circunstancias en las que surge la discusión, además lo que se critica es la actitud de los discípulos y no la de Jesús, de donde él deduce que toda la controversia es post-pascual. Sobre los argumentos contrarios a Bultmann Cf. A. FEUILLET, *La controverse sûr le Jeûne, o.c.*, pp. 262-266.
83. Cf. T.A. VAN DIJK, *La ciencia del Texto*, Barcelona 1989, pp. 158-159.
84. A nivel metodológico vamos a considerar este pasaje como un único texto, de modo que aludiremos a las diferencias sinópticas siempre que éstas aporten aspectos diferentes al sentido global del texto, sin detenernos en el estudio pormenorizado de cada una de las versiones sinópticas.
85. Una vez definida la estructura del relato, los modos de análisis son básicamente dos: el análisis *semiótico* que nos muestra las relaciones que surgen en el interior del relato (geno-texto) Cf. O. DUCROT, T. TODOROV, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Madrid 1983, pp. 104, 403s. Y el análisis *pragmático* que nos muestra la relación entre los signos (el texto) y quienes los emplean; es decir, las relaciones entre el texto y el contexto. Cf. T.A. VAN DIJK, *o.c.*, pp. 80-81.
86. Cf. G. ENTREVERNES, *Análisis Semiótico de los Textos, introducción, teoría, práctica*, Madrid 1982, p. 69. Los autores ponen de manifiesto la importancia de la interacción de varios sujetos en lo que ellos denominan relaciones de influjo.
87. Cf. C. S. MANN, *Mark, a new translation with introduction and commentary*, en *The Anchor Bible (27)*, New York 1986, p. 231.
88. Cf. Lc 18, 12
89. Cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON JR. *The Gospel according to S. Matthew, II, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of The Old and New Testament*, Edimburgh ⁴1994, p. 108.

90. Cf. H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus talmud und Midrasch. Sechster Exkurs. Vom altjüdischen Fasten*, IV, pp. 77s. Especialmente los que se refieren a diferentes desgracias nacionales y los ayunos voluntarios.
91. Cf. G. ENTREVERNES, *Análisis Semiótico de los Textos, introducción, teoría, práctica*, Madrid 1982, pp. 48s.
92. Cf. J. JEREMIAS, *נְיָמִיָּה, נְיָמִיָּהוּ*, en ThWNT, IV, p. 1096.
93. Cf. C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974, pp. 118s. Más interesante si cabe es el estudio de J. Jeremias referido a las acciones simbólicas de Cristo en relación a sus comidas con publicanos. El significado de estas acciones iría en la misma línea de lo que nosotros venimos apuntando. Cf. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella ⁶1981, pp. 274-275.
94. J. BEHM, *νήστις*, en GLNT, G. KITTEL (dir.), Brescia 1965, VII, col. 988-990.
95. Cf. H.G. LIDDLE, R. SCOTT, *αἰκία*, en *A Greek-English lexicon, revised and augmented by*, H.S. JONES, Oxford ⁹1940.
96. Esto mismo se da en S. Jn 3, 14, donde el verbo ser elevado se refiere a la muerte y resurrección (Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθήναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου).
97. Cf. Heb 5, 7-10; 6, 26-28; 10, 1-18.
98. Cf. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London 1985, pp. 263s.
99. Este término tomado del lenguaje teatral pone de relieve el aspecto de lucha o disputa típica del teatro griego, o bien el aspecto histriónico de los personajes. Cf. F. ZORELL *ὑποκριτής*, en *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Roma 1961, col. 1374.
100. Cf. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, New York 1989, p. 645. De la misma manera en su estudio sobre el ayuno en la tradición judía y especialmente rabínica, Strack-Billerbeck habla de los distintos elementos que acompañaban al ayuno recomendado por los rabinos. Cabe señalar el apartado dedicado a los cuidados corporales e higiene: Cf. H. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV, Sechster Exkurs*, München 1922, p. 105.
101. Así podemos entender la frase «Ya han recibido su paga» (Mt 6, 16) entendiendo que el sentimiento de justificación que experimentan con sus obras, les hace incapaces de recibir la gracia que proviene sólo de Dios y no de las obras. En esta línea iría también el tema del pecado contra el Espíritu Santo.
102. Cf. J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1981, p. 46, nota 44.
103. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana*, vol. I, Estella 1971, pp. 185-190.
104. Cf. J. JEREMIAS, *ibid.*, p. 48.
105. Cf. J. LYONS, *Semántica*, Barcelona 1980, pp. 109-113. El autor hace una exposición de las diferentes teorías y aplicaciones de esta distinción de las partes de la semiótica. Nos parece especialmente interesante la afirmación de que esta división es más lógica o pedagógica que real y en muchos casos las implicaciones resultantes sólo se pueden captar por los contextos, cf. *ibid.*, pp. 545s.
106. Cf. J.E. CIRLOT, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona ⁵1985, p. 17, el cual, citando a R. Guénon (*Le Symbolisme de la Croix*, Paris 1951) dice: «Efectivamente, se tiene con demasiada frecuencia la tendencia a pensar que la admisión de un sentido simbólico debe implicar el rechazo del sentido literal; tal opinión resulta de la ignorancia de la ley de correspondencia, que es el fundamento de todo simbolismo».
107. En este plano se entiende la diferencia que destaca Greimas entre texto y metatexto, o mejor aún, entre *plano manifiesto* y *plano latente*. Cf. A.J. GREIMAS, *Semántica estructural*, Madrid ³1987, p. 151.

108. No queremos dar a entender que el ayuno es un sacramento como los que conocemos como tales instituidos por Cristo, sino que el proceso interno del significado del gesto tiende a una realidad trascendente por el proceso de simbolización semejante al de los sacramentos. Así pues estaría en la línea de los llamados sacramentales por la tradición de la Iglesia.
109. Cf. Rm 1, 20 («*per visibilia ad invisibilia*»).
110. Cf. T.A. VAN DIJK, *La ciencia del texto*, Barcelona 1989, pp. 158s.
111. Véase la distinción que hace Lyons entre referente, sentido y denotación Cf. J. LYONS, *Semántica, o.c.*, p. 211.
112. Cf. J. TRIER, *Das Sprachliche Feld. Eine Auseinandersetzung*, en «*Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*» 10 (1934). Cf. J. LYONS, *Semántica, o.c.*, p. 236.
113. AAT, II, p. 427.
114. Cf. F. ZORELL, *Lexicon Grecum Novi Testamenti*, Paris ³1961, cols. 148-149.
115. Cf. J. LYONS, *Semántica*, Barcelona 1980, pp. 96s.
116. J. BALDOCK, *El simbolismo cristiano. Qué es, cuál es su finalidad y cómo desentrañar su lenguaje*, Madrid 1992, p. 27.
117. Así dice J.E. Cirlot comentando la doctrina del ritmo común de Schneider: «La analogía entre dos planos de realidad se fundamenta en la existencia de un “ritmo común”. Ritmo denominamos aquí no al orden sensible en el tiempo, sino al factor coherente, determinado y dinámico que posee un carácter y lo trasmite al objeto sobre el cual se implanta o del que surge como emanación». Cf. J.E. CIRLOT, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona ⁶1985, p. 31.
118. Cf. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998, pp. 99-101.
119. No podemos olvidar que esta relación entre muerte y vida está presente del mismo modo en el Bautismo o en la Eucaristía. Y en este segundo caso al tratarse de un alimento *especial*, no es extraño que a la luz de lo que hemos expuesto esté precedida de un ayuno.
120. AAT, V, p. 60.
121. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, p. 118.
122. Cf. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Biblical Commentary*, London 1995, p. 638.
123. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, p. 92, y en especial, nota 16.
124. Cf. M. GRAU, *Cuarenta*, en Enc Bib, II, A. Díez-MACHO (dir.), Barcelona 1963, col. 690.
125. Cf. R. RÉGAMEY, *Wiederendekung des Fastens*, Wien 1963, pp. 28-29.
126. J. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha, I*, London 1985, p. 694.
127. Cf. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Biblical Commentary*, London 1995, p. 688.
128. Cf. Jer 31, 31-34, y comparar con Hb 4, 15.
129. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, p. 89, y en especial, nota 3.
130. Cf. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Biblical Commentary*, London 1995, p. 616.
131. Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, pp. 191 y 186.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	11
ÍNDICE DE LA TESIS	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	17
EL AYUNO EN EL NUEVO TESTAMENTO, A LA LUZ DE LA TRADICIÓN VETETESTAMENTARIA Y LOS APÓCRIGOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO	25
INTRODUCCIÓN	25
CAPÍTULO 1. EL AYUNO EN LOS TEXTOS PAULINOS	29
1.1. LOS TEXTOS	30
1.2. LA REDACCIÓN	31
1.3. CONTEXTO REMOTO	32
1.4. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS	34
1.5. CONTEXTO LITERARIO (APÓCRIFOS DEL A.T.)	37
1.6. CONCLUSIONES	41
CAPÍTULO 2. AYUNO EN LOS EVANGELIOS	42
INTRODUCCIÓN	42
2.1. LOS TEXTOS	44
2.2. EL PROBLEMA SINÓPTICO EN EL TEXTO 1	45
2.3. ANÁLISIS DEL TEXTO	50
2.4. ANÁLISIS DE OTROS TEXTOS DE LOS EVANGELIOS.....	59
CONCLUSIÓN	75
NOTAS	79
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	87